

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Дебенова Зинаида Анциферовна

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА НА ТЕМУ:
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КОЧЕВНИКОВ В ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОЙ ПРОЗЫ
ВНУТРЕННЕЙ МОНГОЛИИ

Образовательная программа «Востоковедение и африканистика»

Направление «Востоковедение и африканистика»

Профиль: *Культура народов Азии и Африки*

Научный руководитель:

Петрова Мария Павловна

к.фил.н., доцент

Рецензент:

Ивлева Регина Владимировна

к.фил.н., доцент

Санкт-Петербург
2018

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Культурно-историческая картина Автономного района Внутренняя Монголия	13
1.2. Духовная культура	13
1.2. Духовная культура кочевников	17
1.3. Автономный район Внутренняя Монголия: географическое положение, краткая история, современное состояние	22
Глава 2. Отражение духовной культуры кочевников в прозе современных авторов Внутренней Монголии	29
2.1. Периоды становления монгольской литературы в КНР с середины XX века до наших дней	29
2.2. Анализ рассказа «Золотое кольцо» («Алтан бөгж») Бадавы	34
2.3. Анализ рассказа «Песнь Хухо» («Хөхөөгийн дуу») Ч.Отгончимэга	40
2.3. Анализ романа «Монастырь целителей» («Манба дацан») О.Аянги	49
Заключение	65
Список использованных источников и литературы	69

Введение

Актуальность исследования. Каждое государство, общество, среда жизнедеятельности человека характеризуется своей культурой. Это определенный результат эволюции, определяющий своеобразие среды, в которой люди принимаемы и понимаемы. Культура является одним из важнейших факторов, способствующих формированию мира ребенка, юноши, взрослого человека, маркируя его нравственно-духовное своеобразие и позволяя личности реализовываться в среде жизнедеятельности. Через культуру обеспечиваются все духовные приобретения человечества и их воплощение.

Английский философ и антрополог Эрнест Геллнер отмечал: «Как у каждой женщины должен быть муж, желательно собственный, так же и у культуры должно быть государство, лучше всего свое»¹. Здесь, очевидно, речь идет о национальной культуре. Национальная культура – это совокупность символов, верований, убеждений, ценностей, норм, образцов поведения, которые характеризуют *духовную жизнь* человеческого сообщества в той или иной стране, государстве. В государстве, однородном в лингвистическом и этническом отношении, может быть одна национальная культура. Однако, в большинстве стран земного шара складывается ситуация сосуществования нескольких национальных культур. Как правило, в подобных странах можно выделить культуру большинства населения и национальных меньшинств, между которыми устанавливаются либо отношения диалога, либо культурных конфликтов. Ярким примером государства с огромным числом сосуществующих на одной территории национальных культур является Китайская Народная Республика.

Китайская Народная Республика - одно из самых крупных полинациональных государств на планете, где ярко просматривается

¹ Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Путь: международный философский журнал. – 1992. - №1. – С. 9-61

общенациональная тенденция ассимиляции малочисленных народов. На официальном уровне в КНР активно поддерживается доктрина китайской нации, приоритетное внимание уделяется формированию у граждан «государственного сознания» (государственной идентичности) при одновременном перемещении на второй план этнического сознания национальностей. Правительство прикладывает неординарные усилия в сферах образовательной, языковой, информационной и религиозной политики. Сложность этнической карты КНР, как и многих других полиэтнических государств, не позволяет реализовать устремления и удовлетворить потребности всех проживающих на их территории этнических групп, что неизбежно приводит к созданию напряженной обстановки. Термина «сохранение национальных меньшинств» в официальных речах и обращениях избегают, говоря об их развитии. При том, что официальная политика «одного ребенка в семье», действовавшая на территории страны до 2016 года, не распространялась на национальные меньшинства, официальные власти нигде не указывали, что процентное соотношение национального состава останется неизменным. Также, при наличии декларативных положений о сохранении национальных культур, традиций, обычаев и языка, наблюдается неизбежное исчезновение национальных языков, а в недалеком будущем можно ожидать полного растворения малых народов в великой китайской нации.

Под руководством Дэн Сяопина правительство Китая в середине 80-х годов XX в. проводило либеральную политику в отношении национальных меньшинств. Полная автономия стала конституционным правом, и политика предусматривала, что ханьцы (этнические китайцы) – самый многочисленный народ КНР – работающие в районах национальных меньшинств, должны изучать местные устные и письменные языки. Официально Конституция КНР гласит: «Все народы, населяющие Китайскую Народную Республику равны. Государство защищает законные права и

интересы национальных меньшинств, поддерживает и развивает равенство, единство и взаимопомощь между всеми населяющими Китай народностями. Запрещается любая дискриминация и притеснение по национальному признаку; запрещены любые действия подрывающие единство народов или провоцирующие разделение.»² Граждане всех этнических групп в Китае пользуются равными правами, предоставляемыми гражданам Конституцией и законом. Например, они имеют право голосовать и баллотироваться на выборах, независимо от этнического статуса, расы и религиозных убеждений; их личная свобода и достоинство неприкосновенны; они пользуются свободой религиозных убеждений; имеют право на получение образования; имеют право использовать и развивать свои собственные устные и письменные языки; пользуются свободой слова, прессы, собрания, объединения, шествия и демонстрации; они имеют право заниматься научными исследованиями, литературным и художественным творчеством и другими культурными занятиями; они имеют право на труд и отдых и право на материальную помощь со стороны государства и общества, в случае инвалидности; они имеют право критиковать и делать предложения относительно любого государственного органа; у них есть свобода сохранять или менять свои собственные народные обычаи .

Однако, несмотря на столь широкие меры по предотвращению какой-либо дискриминации среди населения страны, многие группы чувствуют себя маргинализированными политикой Пекина. Экономические перспективы, которые привлекли миллионы китайцев - ханьцев в западные, южные и северные края страны, создали социально-экономические разногласия по этническому признаку. «Среди меньшинств широко распространено мнение о том, что у ханьцев есть несправедливое преимущество с точки зрения рабочей занятости и возможностей в районах проживания меньшинств», - отмечает Дрю Глэдни, эксперт по китайским

² Конституция КНР, глава 1, ст.4 [Электронный ресурс].// URL: http://chinalawinfo.ru/constitutional_law/constitution/constitution_ch1

меньшинствам колледжа Помона в Калифорнии. Он также говорит, что такое недовольство было основополагающим фактором в восстаниях в Тибете и западном регионе Синьцзяна, где беспорядки в среде этнических уйгуров унесли сотни жизней, большинство из которых были ханьцами.³ Далее исследователь пишет: «Быть представителем этнических меньшинств очень непросто, особенно во Внутренней Монголии, где ханьцы намного превосходят монголов по численности.»⁴

Китайцы заменяют родные языки национальных меньшинств китайским в образовательной сфере, несмотря на существование законов, направленных на сохранение языков меньшинств. Представители малых наций с подозрением относятся к правительственным инициативам, потому что часто рассматривают эти инициативы скорее как способ использовать их и их ресурсы, а не помочь им.

В сложившейся ситуации Внутренняя Монголия не является исключением. Внутренняя Монголия - огромный по площади регион серповидной формы, образующий восточную половину северной границы Китая. Площадь региона - 1,18 млн. кв. км, что составляет около 12 процентов от общей площади Китайской республики. Ханьцы на сегодняшний день представляют большую часть населения (около 80%), а самая многочисленная группа национальных меньшинств – монголы (около 17%). Помимо этого, на территории также проживают такие народы как хуэй-цзу (китайские мусульмане), маньчжуры, дауры, эвенки, корейцы и орохоны (орочоны). Население на территории региона распределено неравномерно: большинство людей сосредоточено в сельскохозяйственном поясе юга Дачинских гор, на откосе монгольского плато (около Хуанхэ) и на восточных склонах хребта Хинган. Несмотря на то, что в регионе на сегодняшний день в городских и сельскохозяйственных районах доминируют

³ Jonathan, Kaiman. Ethnic Music Tests Limits in China [Электронный ресурс]. // URL: <https://www.nytimes.com/2011/07/17/world/asia/17music.html>

⁴ Там же.

ханьские китайцы, большая часть степной территории с ее обширными просторами пастбищ остается монгольской. С момента образования Автономного округа в 1947 году регион считается относительно спокойным: несмотря на общую границу с республикой Монголия в нем отсутствует значительное сепаратистское движение. Многие называют Внутреннюю Монголию успешной моделью китайской ассимиляции. Как правило, исследователи отмечают, что основные проблемы Внутренней Монголии носят скорее социальный и экономический, чем политический характер, хотя порой антагонизм между Китайским правительством и монгольским населением принимает политические формы.

Монголы современного Китая подверглись двойному влиянию китайской политики. Во-первых, для многих из них кочевое скотоводство традиционно является характерным способом производства и основой жизнедеятельности, так что преобразования в экономической организации этого сектора оказали своеобразное влияние на монгольское общество. Во-вторых, различия в государственной политике в отношении монгольской национальности вызвали значительные изменения в их культурной и религиозной жизни.

На сегодняшний день в регионе интенсивно проходят процессы индустриализации и урбанизации: все больше людей предпочитают городскую жизнь и стабильную работу степным просторам. Помимо этого, политика Китая направлена на постепенную ассимиляцию монгольского населения с ханьцами: правительством в начале 2010 годов были предприняты попытки на официальном уровне запретить использование монгольского языка в детских садах, также поддерживается выкуп китайскими предпринимателями земель у монгольских владельцев и распахиwanie пастбищ.

Подобные события не могут не влиять на эмоциональное состояние людей, и все перемены последних десятилетий находят свое отражение и в

культурной жизни, в частности в литературе. Некоторые авторы с целью привлечения большей читательской аудитории пишут свои произведения на китайском языке, а не на родном монгольском. Все больше молодых людей говорят между собой на путунхуа – официальном языке в КНР, на Тайване и в Сингапуре. Фонетика и лексика путунхуа основана на произносительной норме пекинского диалекта. Но в то же время получают свое распространение идеи национальной самобытности и единства всех монгольских народов.

Как отмечал один из выдающихся американских востоковедов Оуэн Латтимор: «Кажется, что любая политика в отношении монголов, будь то китайская, советская или японская, несет в себе общую предпосылку: необходимо что-то сделать с номадизмом монголов. Другими словами, если бы только монголов можно было вылечить от того, чтобы быть монголами, все сразу стало бы хорошо – по крайней мере, для Китая, Советского Союза или Японии».⁵ Действительно, уклад жизни кочевых народов, их быт, распределение власти и отсутствие постоянного места обитания – все это усложняет возможности для установления контроля и навязывания населению ценностей и идей, выгодных для себя.

Номадизм (номады - древнегреческое название кочевников) - образ жизни народов, которые не проживают постоянно на одном месте, а перемещаются циклически или периодически. В его основе лежат временные центры, стабильность которых зависит от имеющихся пищевых ресурсов и технологии их эксплуатации. Кочевники-скотоводы, основой жизни которых является разведение домашнего скота, мигрируют на определенной территории, где они могут найти пастбища для животных.

В обыденном сознании превалирует точка зрения, что кочевники исторически были только источником агрессии и грабежей. В реальности

⁵ Lattimore O. On the Wickedness of Being Nomads [Электронный ресурс]. – URL: http://www.chinaheritagequarterly.org/articles.php?searchterm=019_nomads.inc&issue=019

существовал широкий спектр различных форм контактов между оседлым и степным миром, от военного противостояния и завоеваний до мирных торговых контактов. Кочевники сыграли важную роль в истории человечества, способствовали освоению малопригодных для жилья территорий. Благодаря их посреднической деятельности устанавливались торговые связи между цивилизациями, распространялись технологические, культурные и прочие инновации. Многие общества кочевников внесли свой вклад в сокровищницу мировой культуры, этническую историю мира. Корни целого ряда современных культур уходят в кочевнические традиции, но кочевой образ жизни постепенно исчезает — даже в развивающихся странах. Многие из кочевых народов сегодня находятся под угрозой ассимиляции и потери самобытности, так как в правах на использование земель они едва могут противостоять оседлым соседям.

В отличие от других элементов художественного сознания - науки, идеологии, философии, которые выполняют функцию сознания культуры, искусство и его составная часть - литература могут рассматриваться как самосознание культуры. Культурологический подход — подход, направленный на изучение литературных произведений на фоне широкого культурологического контекста, учитывающий, что литературный текст как факт культуры отображает признаки определенной культурной эпохи, её философские концепции, что существенно расширяет читательское восприятие, способствует лучшему осмыслению фундаментальных ценностей культуры.

Степень разработанности темы. Исследование кочевой культуры представляется задачей чрезвычайно сложной, как по причине многогранности самого феномена культуры, так и в силу объемности накопленного эмпирического материала о кочевнической культуре. Кроме того, знание о культуре является одной из самых динамично развивающихся областей науки вообще. Кочевниковедение, кочевология, как одно из

направлений востоковедения, находится сегодня в процессе как научного объективного переосмысления, так и субъективной саморефлексии, основанной на познании самих себя, понимании своего прошлого, правильной оценки настоящего и перспектив будущего. Во многом это связано с научно-методологическими поисками, необходимостью систематизации имеющегося эмпирического материала и дискуссионными вопросами о месте и роли номадизма как во всемирно-историческом процессе, так и в современной картине мира.

Как отмечает академик Калмыцкого Государственного Университета Бадмаев В.Н., кочевничество, традиционные виды хозяйствования и природопользования не должны рассматриваться только с экономической точки зрения. Здесь важна ментальность этноса, смыслонаполненность его бытия, сохранность окружающего мира и природы, экологического равновесия. Гуманитарное измерение выражается в экологической миссии кочевых народов как хранителей традиционной хозяйственной культуры. То есть ценности номадической культуры, обуславливающие мышление и поведение кочевых народов, отражают гармонию взаимоотношений природы и человека. Целостное осмысление культурной самобытности кочевых народов важно для решения проблем их современной самоидентификации, а также для позиционирования относительно глобальных изменений, происходящих в мире. С помощью современного философско-культурологического анализа можно ответить на вопрос, что происходит внутри кочевой культуры в современных социокультурных условиях, т.е. рассмотреть не «этнокультурные процессы» вообще, а исследовать общие этнофилософские основания картины мира кочевых народов, выявить скрытые механизмы, определяющие их культурную идентичность, возможные «сценарии» ее дальнейшего развития. При этом не забывая о том, что внутриэтнические процессы неразрывно связаны как с внешними

условиями существования этносов, так и с историко-мифологическими, религиозно-культурными представлениями.⁶

В настоящее время существует обширная научная литература, посвященная изучению самых различных вопросов истории и культуры кочевых обществ. В этих исследованиях находит свое отражение история кочевых обществ Центральной Азии, Ближнего Востока и Африки: от возникновения кочевого скотоводства и расцвета кочевничества до его нынешнего состояния в условиях развития современного мира и процессов глобализации. Региону Внутренняя Монголия посвящены исследования монгольских, китайских, российских и западных исследователей, однако исследовательская историческая литература по Внутренней Монголии на русском и западноевропейском языках немногочисленна и неоднородна. В научных трудах таких отечественных ученых как А.С. Бенфельд, А.Н. Калинин, А.В. Маракуев, И.Х. Охвиденко, П.Е. Скачков в основном освещаются исторические и экономико-географические вопросы Внутренней Монголии. В публикациях китайских ученых материалы также представлены не очень широко. Например, об этом пишут Люй Чжэнь-юй в «Краткой истории народов Китая»⁷ и Юй Юаньань в «Очерке истории Внутренней Монголии»⁸. Однако, как правило, подобные работы охватывают вопросы экономики, межэтнических отношений или религии. На сегодняшний день никто из отечественных и зарубежных монголоведов не обращал внимания на творчество писателей и поэтов Внутренней Монголии, что определяет новизну настоящего исследования.

Данная магистерская диссертация посвящена духовной культуре и особенностям кочевого менталитета монголов в творчестве писателей автономного района Внутренняя Монголия Китайской Народной

⁶ См. подробно: Бадмаев, В. Н. Культура кочевых народов: к методологии вопроса // Вестник Калмыцкого Университета. – 2016. – №1. – С. 80-87.

⁷ Люй Чжэнь-юй. Краткая история народов Китая – Пекин, 1989

⁸ Юй, Юаньань. Очерк истории Внутренней Монголии – Пекин, 1956. – 224с

Республики. **Целью работы** было проведение анализа и систематизация элементов традиционной кочевой культуры, использованных в произведениях этих писателей.

В соответствии с поставленной целью исследования нами решались следующие задачи:

- определить состав понятия духовной культуры, выявить ее основные элементы;
- определить характерные черты духовной культуры кочевников, ее фундаментальные отличия от культуры оседлых народов;
- раскрыть художественные особенности современной литературы рассматриваемого региона;

Практическую базу составили рассказы из сборника «Родниковые высоты» («*Цээлийн өндөр*»)⁹, вышедшего в Улан-Баторе В 1988 году – «Золотое кольцо» («*Алтан бөгж*») Бадавы¹⁰ и «Песнь Хухо» («*Хөхөөгийн дуу*») Ч.Отгончимэга¹¹, а также роман «Монастырь целителей» («*Манба дацан*») известного прозаика из Внутренней Монголии Ордосын Аянга¹².

Теоретическую основу работы составляют исследования, касающиеся общей культурологии, вопросов духовной культуры, а также работы, посвященные непосредственно кочевой культуре, литературе и истории Монголии и Китая. Это труды П.Е. Бухаркина, Т.В. Ивановой, О.Д. Барлуковой, Л.К. Герасимович, М.П. Петровой и др.

Для проведения исследования были использованы исторический и сравнительный методы, метод обобщения, идейно-художественного анализа, прием художественного перевода и комплексное изучение биографического материала.

⁹ Шүгэр Ц. Амар Г. Цээлийн өндөр: Өвөр Монголын зохиолчдын өгүүллэгийн түүвэр. - Улаанбаатар, 1988

¹⁰ Шүгэр Ц. Амар Г. Цээлийн өндөр: Өвөр Монголын зохиолчдын өгүүллэгийн түүвэр. - Улаанбаатар, 1988, х.15

¹¹ Там же. х.176

¹² Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. - Улаанбаатар, 2013

Глава 1. Культурно-историческая картина Автономного района Внутренняя Монголия

1.2. Духовная культура

Сегодня вопрос о том, что такое культура, до сих пор остается открытым в силу многомерности и многоаспектности данного определения. Пытаясь отразить сущность понятия, исследователи предложили более пятисот вариантов определений. Однако в каждом из них культура предстает как отличительный признак, разделяющий человека и животный мир. Культура – это противопоставление природному состоянию человека, как его внебиологический организм, так как она не наследуется, а предполагает обучение и воспитание.

На наш взгляд, наиболее емким можно назвать определение, предложенное американским ученым М. Херсковицем, автором теории о культурном релятивизме. Он определял культуру как "сумму поведения и привычного способа мышления людей, образующих данное общество".¹³ В каждой культуре он видел неповторимо уникальную модель, определяемую постоянной традицией, которая проявляется в присущих каждому народу специфических системах ценностей, часто несопоставимых с системами других народов.

Культура – сложная саморазвивающаяся система. Но она сама является одной из подсистем более сложной системы – общества. Следовательно, культура как система, как целостность существует и развивается в связи с обществом и в зависимости от общества. В то же время общество испытывает влияние культуры как одного из образующих его элементов.

¹³ Herskovits M. Cultural Anthropology. N.Y., 1955. P. 351.

Рассматривая культуру как процесс и результат человеческой деятельности, в ней выделяют основные виды деятельности: материальную и духовную. Каждая из них имеет свою специфику и свои формы. Некоторые ученые называют еще социальную деятельность как особую самостоятельную форму культуры. Однако, традиционно принято считать, что материальная и духовная формы человеческой деятельности составляют основные подсистемы культуры.

Духовная культура, как результат духовной деятельности человека, может быть рассмотрена как совокупность способов освоения субъектом объективной реальности: познания мира, ценностного осмысления, идеального преобразования и духовного общения людей. То есть, духовная культура охватывает сферу сознания. Она является продуктом духовного производства – создания, распределения, потребления духовных ценностей и норм. Ценности – это представления, в которых отражается значение (положительное или отрицательное) для человека предметов, событий или явлений с точки зрения удовлетворения его потребностей и интересов. Соответственно, нормы – это представления, посредством которых обеспечивается императивность ценностей и их включение в человеческую деятельность. Мир ценностей и норм разнообразен: что-то ценно для человека как для представителя той или иной профессии, гражданина определенного государства, представителя этнической общности, мужчины или женщины, а что-то ценно для него потому, что он человек, человек как таковой.

Духовная культура охватывает сферу сознания. Это продукт духовного производства – создания, распределения, потребления духовных ценностей. Сюда относятся: наука, искусство, философия, просвещение, нравственность, религия, мифология и др. Духовная культура – это научная идея, художественное произведение и его исполнение, теоретические и эмпирические знания, взгляды, складывающиеся стихийно, и научные

воззрения.¹⁴ Духовная культура включает как научное, так и ненаучное знание, как теоретическое, так и эмпирическое, взгляды, возникшие под непосредственным воздействием идеологии (например, политические воззрения, правосознание), и такие, которые складываются стихийно (например, общественная психология).

В духовной культуре общества особо важное место занимает искусство – сфера духовно-практической деятельности людей, направленная на художественное постижение и освоение мира; один из способов эстетического познания природы и социума. В современном обществе искусство выполняет многочисленные функции: эстетическую, связанную с преобразованием мира на основе красоты; гедонистическую, доставляя человеку радость и особое духовное удовольствие; познавательную, познавая мир и человека в образно-художественных формах; воспитательную, формируя личность человека, оказывая воздействие на его поступки и действия; компенсаторную, возмещая неудовлетворенность человека реальной жизнью; коммуникативную, являясь эффективным средством общения в пространстве культуры.

Искусство, являясь составной частью культуры, представляет ее целостно, ибо оно, находясь в ее центре, изоморфно самой культуре. Иными словами, если культура представляет собой всю полноту человеческой деятельности, то искусство является своего рода микрокосмосом, отражающим весь культурный универсум. Оно – тексты, знаковая система, коды, символы, архетипы, образы культуры. Это в одинаковой степени относится и к литературе как органической части искусства. По выражению М.С. Кагана, искусство, принадлежащее к каждому конкретному историческому, этническому типу или подтипу, становится как бы его «образной моделью».

¹⁴ Эренграсс, Б. А. Культурология: учебник для вузов / Б. А. Эренграсс, Р. Г. Апресян, Е. А. Ботвинник. – М. : Оникс, 2007. Стр.14.

В отличие от других элементов художественного сознания - науки, идеологии, философии, которые выполняют функцию сознания культуры, искусство и его составная часть - литература могут рассматриваться как самосознание культуры. Это обусловлено тем, что искусство не абстрагирует субъект от объекта, оно одухотворяет, одушевляет, очеловечивает все, что окружает человека в мире. Образно говоря, искусство можно представить своеобразным зеркалом, в которое смотрится культура, познавая себя и отражаемый ею мир. В контексте исследования представляется продуктивной идея Ю.М. Лотмана рассматривать культуру по аналогии с языком, что позволяет вскрыть структурные законы культуры. Авторитетный исследователь утверждает: «Законы построения художественного текста в значительной мере суть законы построения культуры как целого».

Художественная культура как неотъемлемая составляющая духовной культуры общества является устойчивым элементом, непреходящая ценность которого во многом определяется его способностью играть роль внутренней опоры для человека. Принимая во внимание нестабильность ситуации в современном обществе, эта ценность становится особенно очевидной.

Так как в художественных произведениях один и тот же текст может играть роль и сообщения и кода, изучение литературы и искусства предполагает не только интерпретацию текста как общение читателя с автором, но и интерпретацию в качестве кода, способа его функционирования. В процессе восприятия и анализа текста автокоммуникация автора произведения становится своего рода автокоммуникацией реципиента. «В процессе такой автокоммуникации происходит переформирование самой личности, с чем связан весьма широкий круг культурных функций - от необходимого человеку в

определенных типах культуры ощущения своего отдельного бытия до самопознания».¹⁵

В современных условиях повышения практической значимости художественной культуры в становлении общества и в процессе формирования личности человека, возникает цепь причинно-следственных отношений, обуславливающих необходимость теоретического обоснования воздействия художественной культуры на другие сферы жизни общества.

1.2. Духовная культура кочевников

Кочевники — этносы, народы и племена, исторически сложившиеся в кочевых - номадических этно-культурных условиях. Сегодня это люди, постоянно или временно пребывающие в соответствующих культурах и ведущие кочевой образ хозяйства, или культурно-этнически принадлежащие к традиционной кочевой культуре и типу хозяйства, связанными с тюркским словом и определением Қоч, Қош (Qoch, Qosh).

В научном смысле кочевничество — особый вид хозяйственной деятельности и связанных с ним социокультурных характеристик, при которых большинство населения занимается экстенсивным кочевым скотоводством. В некоторых случаях кочевниками называют всех, кто ведёт подвижный образ жизни (бродячих охотников-собирателей, ряд подсечных земледельцев и морских народов Юго-Восточной Азии, мигрирующие группы населения, такие, как цыгане, и т. д.).

Кочевник по своей сути - это человек, у которого нет установленного в определенном месте дома, постоянно передвигающийся с целью нахождения еды и пастбищ для скота. Схожее значение имеет слово «номад»,

¹⁵ Автокоммуникация: “Я” и “Другой” как адресаты (О двух моделях коммуникации в системе культуры) [Электронный ресурс]. – URL: <http://philologos.narod.ru/lotman/autokomm.htm>

«номадизм», и из-за этой схожести значений, в русскоязычном и других оседлых обществах существует феномен исторической неприязни, приведший к путанице терминов «кочевник-скотовод», «номад-путешественник», «бродяга-трэвеллер» и т. п. и т. д.

Для кочевников характерна особая ментальность, которая предполагает специфическое восприятие пространства и времени, обычаи гостеприимства, неприхотливость и выносливость, наличие у древних и средневековых кочевников культов войны, воина-всадника, героизированных предков, нашедших, в свою очередь, отражение как в устном творчестве (героический эпос), так и в изобразительном искусстве (звериный стиль), культовое отношение к скоту — главному источнику существования номадов.

Образ жизни, культура кочевников веками формировали поведение и систему ценностей, которые в коммуникативном аспекте могут рассматриваться как культурные коды. Т.Ф. Ляпкина выделяет освоение географического пространства и развитие скотоводства как ключевые формообразующие моменты культуры кочевников. «Природно-климатические условия, расселение кочевых племен, окружающая среда обитания для жизнеобеспечения этноса, особенность пастбищных угодий в течение круглогодичного скотоводческого цикла, традиционные формы кочевания, изменения, происходившие в результате социально-экономического развития и этнокультурных взаимовлияний, а также технология содержания разных видов скота в зависимости от сезона года — все это характеризует номадизм как социально-историческое явление».¹⁶

Кочевники отличаются от оседлых народов особым отношением к среде обитания, они четко представляют себе ландшафтные, климатические и другие отличительные черты занимаемых территорий. Главной

¹⁶ Россия – Монголия: культурная идентичность и межкультурное взаимодействие. Коллективная монография / Отв. ред. В. М. Дианова. Изд. 2-е., исправл. - СПб.: Изд-во ВВМ, 2013. Стр.48.

культурообразующей константой культуры кочевников является скотоводство, как основной вид хозяйства.

Что касается традиционно монгольского кочевого уклада жизни, то он практически полностью основывается на кочевом скотоводстве. В тяжелых климатических условиях степей Центральной Азии, монгольские народы на протяжении трех тысяч лет передвигаются в соответствии с тем или иным временем года в поисках пастбищ для своего скота. Семьи, как правило, перемещаются два раза в год: летом и зимой. Зимнее расположение обычно находится в долинах недалеко от гор, и большинство родственных сообществ имеют определенные зимние кочевья, в которых есть необходимое укрытие для скота и ими не пользуются другие семьи. Летом они передвигаются на более открытые пространства, где животные могут пастись.

Иными, чем у оседлого человека, являются отношения кочевника с природой. Для оседлой культуры природа становится чем-то подлежащим покорению, подчинению, поэтому принципиальным становится противопоставление «свой – чужой». В соответствии с этим воспринимается и сама природа: есть дом – «свое» и есть дикое поле – «чужое», причем за «домом» закрепляются благодатные, сакральные смыслы, а за «диким полем» – демонические, связанные с ощущением враждебной противоположности природе.¹⁷ Кочевые народы с самого начала шли больше по адаптивному пути развития. Адаптация к природно-климатическим условиям степи достигла такого уровня, что номады становились почти органической частью степных экосистем.¹⁸

Природа для кочевника сохраняет самостоятельный статус, имеющий собственные, не зависящие от человека, равные с ним права и происхождение. Для кочевника гораздо естественнее было брать у природы

¹⁷ Аванесова Г. А. Культура как самоорганизующаяся система / Синергетика, философия, культура. – М., 2001. – С.96.

¹⁸ Медведев А. П. К исторической оценке скотоводческих обществ на Юге Восточной Европы II – I тыс. до н.э. // Вестник Воронежского ун-та. Сер. Гуманитарные науки. – 2001. – №2. – С.112.

произведенное ею в готовом виде, чем производить самому. Отношения людей с природой рассматривались скорее как взаимозависимость, чем как ее эксплуатация, и подобная почтительность по отношению к миру природы позволяла кочевникам жить на своей земле тысячелетиями без отрицательных последствий для окружающей среды.

Очередной такой константой являются семья и община. У скотоводов каждая семья считается единицей более широких социальных пространств, таких как община, племя. Именно с этого таксономического уровня начинается и вся сеть социальных связей. Большинство кочевников передвигаются в рамках одной и той же территории и не уходят слишком далеко от знакомых мест. В связи с тем, что группы постоянно кочуют вокруг знакомых мест, формируется определенное сообщество из нескольких семей, где каждый знает, кто и где находится. Чаще всего, семьи могут передвигаться по одной или вместе с другими. Географическая близость семей друг к другу обусловлена необходимостью взаимопомощи в суровых климатических условиях.

Большинство кочевнических групп перемещается, основываясь на давно устоявшемся порядке, раз в год или в сезон. Как правило, они передвигаются с помощью животных, лодок или пешком. Большинство кочевников предпочитают передвигаться семьями или кланами: такие группы в основном образуются на основе родства, брачных связей или формальных соглашениях о взаимопомощи. В большинстве случаев, серьезные решения принимаются на основе совета старейшин, хотя в некоторых племенах существуют лидеры. Возможность двигаться, перемещаться в пространстве, не останавливаясь надолго на ограниченной территории, кочевник воспринимал как высшее благо. Идея пути, дороги – одна из главных проявлений его бытия, основа жизнедеятельности, соответственно, все то, что неподвижно, оседло, обладает вторичной ценностью. Оседлость номадами рассматривается как вынужденное

состояние, состояние несчастья. Фиксированность и неподвижность – характеристики трансцендентного, живое же – солнце, луна, звезды, вода, животные, птицы, люди – должно находиться в постоянном движении.¹⁹

П. К. Дашковский выявил следующие особенности ментальности кочевников: 1) достаточно высокая степень слияния индивида с окружающей средой. Природа рассматривалась как часть общества, а общество – включенным в природу и зависящим от космических сил; 2) значительный уровень интеграции индивида и структурных элементов социального пространства (семья, клан, военно-политическое объединение); 3) экстравертированное отношение человека и общества к миру, что проявлялось, прежде всего, в высокой эмоциональной чувствительности и аффективной напряженности в общении. Это объясняется мобильным образом жизни, а также характером переживаний, с которыми постоянно было связано как физическое, так и психологическое существование людей: смерть близких, рождение человека, внешняя угроза, природные катаклизмы и др.; 4) созерцательность и символичность кочевого мышления, что нашло выражение в искусстве, устном народном творчестве, музыкальной культуре номадов и т.д.²⁰.

Кочевой образ жизни становится все более редким явлением в современном мире. Перемещения кочевников сложно контролировать, так же как и облагать налогами, поэтому правительства многих стран не любят иметь с ними дело, превращают пастбища в пахотные земли и заставляют вести оседлый образ провинции КНР на севере страны.

¹⁹ Сыргакбаева А. С. Соотношение традиционного и урбанистического модусов бытия в современном казахстанском обществе // [Электронный ресурс]. – URL: <http://ipur.tsu.ru/Seminar/a0102/050.htm>

²⁰ Тишкин А. А., Дашковский П. К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та. – 2003. Стр.54.

1.3. Автономный район Внутренняя Монголия: географическое положение, краткая история, современное состояние

Говоря о Внутренней Монголии, сразу же следует обратить внимание на название региона: термины "внутренний" и "внешний" были заимствованы из маньчжурского языка. Подобным образом Китайская республика и предыдущие государства отделяли внутреннюю Монголию от внешней – сегодняшнего независимого государства Республика Монголия. Термин "Внутренний" произошёл от термина Nei Fan – «внутренний данник, правитель», и относился к наследникам Чингисхана, которые обладали титулом хана в династии Мин и Цин и жили в южной части Монголии. Во времена династии Цин регион назывался "Дотоод Монгол" и был переименован в "Өвөр Монгол" в 1947 году, в то время как китайский термин «ней мэнь гу» был сохранен. «Өвөр» с монгольского переводится как «южный», в Китае как правило государство Монголия называют «Ар Монгол» - Северная Монголия.

Регион располагается на севере Китая и включает в себя большую часть границы с Монголией. Его площадь составляет 1 181 104 км², численность населения - 24 706 321 человек. Географическое расположение этих земель во многом определило тот факт, что со времен первых государственных образований именно здесь происходили столкновения между племенами кочевников и оседлыми народами.

Во времена правления династии Чжоу центральная и западная Внутренняя Монголия (регион Хетао и прилегающие к нему окрестности) были заселены кочевыми народами Луфан, Линьху и Ди, а восточная Внутренняя Монголия была заселена Дунху. Во время периода Воюющих царств Улин-ван (340-295 до н.э.) царства Чжао, находившегося в провинциях Хэбэй и Шаньси, проводил экспансионистскую политику в

отношении региона. Уничтожив Джинское государство Чжуншань в провинции Хэбэй, он победил Линьху и Луфан и создал командование Юньчжун вблизи современного Хух-хото. Улин-Ван также построил длинную стену, простирающуюся через регион Хетао. После того, как Цинь Шихуан создал первую объединенную китайскую империю в 221 году до н.э., он послал генерала Мэн Тянь, чтобы прогнать хунну из региона, и включил старую стену Чжао в состав Великой Китайской стены. Он также создал два округа в регионе: Цзююань и Юньчжун, и переместил туда 30 000 домашних хозяйств, чтобы укрепить регион. После того, как династия Цинь пала в 206 году до н.э., эти усилия были оставлены.²¹

Во время династии Восточная Хань (25-220 гг. н.э.) хунну, которые сдались династии Хань, начали поселяться в Хетао и смешиваться с ханьскими иммигрантами в этом районе. В последствии, во времена династии Западная Цзинь, хуннская знать из Хэтао, Лиу Юань основали государство Северная Хань или Ранняя Чжао, таким образом дав начало периоду Шестнадцати Варварских государств (304—439 гг. н.э.)

Династия Суй (581-618 гг. н.э.) и династия Тан (618-907 гг. н.э.) восстановили единую китайскую империю и, как и их предшественники, завоевывали и расселяли людей в Хетао. В очередной раз эти усилия были прерваны, когда Танская империя начала распадаться. Хетао был затем захвачен киданьской династией Ляо, основанной кочевым народом кидани. За ними последовала западная Ся Тангутов, которая взяла под свой контроль то, что сейчас является западной частью Внутренней Монголии. За киданями последовали чжурчжени, предшественниками современных маньчжуров, которые основали династию Цзинь (1115—1234 гг. н.э.).

После того, как Чингисхан объединил монгольские племена в 1206 году и основал Монгольскую империю, империя тангутского Западного Ся

²¹ См.подробно: Сыма Цянь. Исторические записки. — М.: «Восточная литература», 1972.

была в конечном счете завоевана в 1227 году, а династия Чжурчжэней Цзинь пала в 1234 году. В 1271 году Хубилай хан, внук Чингисхана, основал династию Юань, Летняя столица Хубилай хана Шанду была расположена недалеко от современного Долон-Нура. В течение этого времени народы онгуд и хонгиграды доминировали в районе современной Внутренней Монголии. После того, как династия Юань была свергнута династией Мин во главе с Хань в 1368 году, Мин захватил части Внутренней Монголии, включая Шанду и Инчан. Мин восстановила Великую Китайскую стену в ее нынешнем месте, что примерно соответствует южной границе современного автономного региона Внутренняя Монголия (хотя оно значительно отличается на границе Хэбэй Внутренней Монголии). Вскоре после инцидента Туму в 1449 году, когда ойратский правитель Есен тайши захватил китайского императора, монголы стремительно двинулись на юг от Внешней Монголии до Внутренней Монголии. Таким образом, с тех пор до 1635 года Внутренняя Монголия была политическим и культурным центром монголов во времена династии Северная Юань (1368 — 1691 гг. н.э.)

Маньчжуры получили обширный контроль над племенами Внутренней Монголии в 1635 году, когда сын Лигден-хана отдал им Чахарские племена. Маньчжуры впоследствии вторглись в Китай в 1644 году, в результате чего они установили контроль своей недавно созданной династией Цин. Династией Цин (1636-1912) Монголия была разделена на несколько регионов и для каждого была установлена собственная система управления. Именно во времена Цинской династии территории делились на Внешнюю и Внутреннюю Монголию.

Лидер Внутренней Монголии Чахарский Лигден хан, прямой потомок Чингисхана, сражался за независимость от Цинской империи до самой своей смерти в 1634 году. После смерти Лигден хана его сын Эджей хан сдался маньчжурам и получил титул принца, а знать Внутренней Монголии стала тесно связана с королевской семьей Цин и активно роднилась с ней.

Эджэй хан умер в 1661. Его сменил родной брат Абунай. После того, как Абунай проявил недовольство правлением Цин, он был помещен под домашний арест в 1669 году в Шэньяне, а Император Канси дал свой титул своему сыну Борни. Абунай и его брат восстали против Цинов в 1675 году во время восстания трех «князей-данников», в котором участвовали 3000 монгольских последователей Чахара. Восстание было подавлено в течение двух месяцев, затем Цин разгромили повстанцев в битве 20 апреля 1675 года, убив Абунаю и всех его последователей. Их титул был отменен, все Чахарские были казнены, даже если они родились с маньчжурскими принцессами, а все Чахарские женщины были проданы в рабство, кроме принцесс Цин. Затем монголы Чахар были поставлены под непосредственный контроль императора Цин, в отличие от других Внутренних Монгольских аймаков, которые сохраняли свою автономию.

Несмотря на официальный запрет поселения ханьцев на маньчжурских и монгольских землях, к XVIII веку Цин решили переселить ханьских беженцев из северного Китая, которые страдали от голода, наводнений и засух в Маньчжурию и Внутреннюю Монголию. Так китайцы освоили 500 000 гектаров в Маньчжурии и десятки тысяч гектаров во Внутренней Монголии к 1780-м годам.

Монголам не разрешалось выезжать за пределы своего аймака, им было также запрещено пересекать границы своих хошунов. В случае неповиновения их строго наказывали. Подобные меры принимались с целью держать монголов разрозненными в интересах Цин.

В восемнадцатом веке все большее число ханьских поселенцев незаконно начали перемещаться в степи Внутренней Монголии. К 1791 году в хошуне Горлос было так много ханьских китайских поселенцев, что ясак обратился к правительству Цин с просьбой узаконить статус крестьян, которые уже поселились там.

В девятнадцатом веке маньчжуры становились все более китаизированными и, столкнувшись с российской угрозой, стали поощрять переезд китайских ханьских фермеров как в Монголию, так и в Маньчжурию. Этой политики придерживались и последующие правительства. Железные дороги, которые строились в этих регионах, были особенно полезны для ханьских поселенцев. Земля была либо продана монгольскими местными феодалами, либо сдана в аренду ханьским китайским фермерам. Восстание этнического китайского тайного общества под названием Цзиньдандао произошло во Внутренней Монголии в ноябре 1891 года и 150 000 монголов были убиты, прежде чем восстание было подавлено правительственными войсками в конце декабря.

В японский период (1932-1945 гг. н.э.) во Внутренней Монголии постепенно набирало обороты коммунистическое движение в рамках третьего коммунистического интернационала. К концу Второй мировой войны у фракции Коминтерна во Внутренней Монголии было функционирующее ополчение, которое активно выступало против попыток князей Чингизидов получить независимость в рамках борьбы с феодализмом. После окончания Второй мировой войны китайские коммунисты получили контроль над Маньчжурией с решительной поддержкой со стороны Советского Союза и создали автономный район Внутренняя Монголия в 1947 году. Армия Коминтерна была поглощена Народно-освободительной армией. Первоначально автономная область включала только регион Хулунбуир. В течение следующего десятилетия, когда коммунисты создали Китайскую Народную Республику и консолидировали контроль над материковым Китаем, Внутренняя Монголия была расширена на запад и включала пять из шести первоначальных аймаков (кроме аймака Джосоту, который оставался в провинции Ляонин), северную часть региона Чахар, к тому времени ставшего аймаком (южный Чахар оставался в провинции Хэбэй), регион Хетао и хошуны Алашань и Эдзин). В конце концов, почти все районы с крупными

монгольскими популяциями были включены в регион, что дало современной Внутренней Монголии ее вытянутую форму. В то время лидером Внутренней Монголии, как секретарем ЦК КПК, так и главой регионального правительства, был Уланху.

Во время Культурной революции (1966-1976 гг. н.э.) администрация Уланху была упразднена, началась волна репрессий против монгольского населения автономной области. В 1969 году большая часть Внутренней Монголии была распределена между соседними провинциями, а Хулунбуир делился между Хэйлунцзяном и Цзилинем, Джирим отправился в Цзилинь, Юю Уда в Ляонин, а Алашань и Эдзинский хошуны разделились между Ганьсу и Нинся. Это было отменено в 1979 году.

В рамках китайской экономической реформы, введенной в 1980 году, Внутренняя Монголия пережила значительное развитие. В течение примерно десяти лет с 2000 года рост ВВП Автономного района Внутренняя Монголия был самым высоким в стране (наряду с провинцией Гуандун) в значительной степени благодаря успеху в области отраслей природных ресурсов. Рост ВВП постоянно превышал 10%, даже 15%, связи с «Азиатским волком» в лице Монголии на севере также способствовали экономическому развитию. Тем не менее, такой рост сказался на экологической ситуации в регионе: местное население начало страдать от сильных загрязнений и деградации пастбищ. Попытки привлечь этнических китайцев к миграции из других регионов, а также урбанизировать этих сельских кочевников и крестьян привели к росту коррупции и трат в государственных расходах, таких как Ордос-Сити. Острая неравномерность распределения богатства еще больше усугубила этническую напряженность, многие коренные монголы чувствуют, что они все более маргинализируются на собственных землях, что приводит к беспорядкам в 2011 и 2013 годах.

В 2017 году была отпразднована 70-я годовщина существования Внутренней Монголии в качестве Автономного района Китая. Регион

считается «моделью Китайской ассимиляции», ведь в последние несколько десятилетий его территории находится в состоянии относительного спокойствия и, даже несмотря на непосредственную близость с Монголией, в нем отсутствует какое-либо серьезное сепаратистское движение. В начале XIX века началась массовая миграция ханьцев и сегодня монголы составляют лишь 20 процентов от общего числа населения. Политика КНР направлена на постепенную ассимиляцию этнических монголов с ханьцами, которая приносит свои довольно внушительные результаты: сегодня многие предпочитают общаться друг с другом на китайском языке, оставляют традиционный кочевой уклад жизни и переезжают с пастбищ в города. Активное спонсирование правительством горнодобывающей индустрии и, как следствие, опустынивание земель, пригодных для разведения скота, также являются причиной, по которой молодые монголы предпочитают городской образ жизни.

В современной ситуации всеобщей глобализации актуальна проблема сохранения многообразия культурного мирового ландшафта. Особенно хрупким является культурное наследие монгольских народов Внутренней Монголии, перед которыми стоит двоякая задача: гармоничное взаимодействие с доминирующими мировыми культурами, современной цивилизацией и одновременно сохранение собственного уникального своеобразия.

Глава 2. Отражение духовной культуры кочевников в прозе современных авторов Внутренней Монголии

2.1. Периоды становления монгольской литературы в КНР с середины XX века до наших дней

В период с 1950 по 1960 гг. отношения между народами Китая и Монголии отличались интенсивным информационным обменом. Литераторами организовывались и спонсировались совместные издания, произведения переводились с китайского на монгольский язык и наоборот с целью сделать их доступными для как можно более широкой читательской аудитории. В то время работы авторов обеих стран воспевали социалистическую систему, государственный строй, экономику и культуру, превозносили успехи в строительстве коммунизма.

Однако с начала 1960-х годов продуктивные межкультурные связи между соседями сменились продолжительным застоём в связи с изменениями, произошедшими в руководстве и экономике Китая, и до конца 1970-х отношения двух стран были довольно холодными. В течение этих 20 лет культурный, и в особенности литературный взаимообмен почти прекратился, произведения не переводились и не выпускались. Только в начале 1980-х с очередными изменениями в правительстве Китая обмен возобновился.

На сегодняшний день подобные тенденции продолжают поддерживаться авторами Монголии и Китая. Процесс перевода произведений осложняется следующим: несмотря на то, что авторы в обеих странах пишут произведения на монгольском языке, во Внутренней Монголии используется традиционный или старописьменный монгольский язык – *монгол бичиг* – который на территории региона до сих пор считается официальным. Что касается республики Монголия, то после реформы 1941 года официальным письмом в стране считается кириллица. Навыками читать,

а тем более писать на старомонгольском языке в Республике Монголия могут похвастаться очень немногие молодые люди. Помимо очевидных внешних различий между этими системами также присутствуют грамматические и лексические расхождения, которые необходимо принимать во внимание. Это усложняет процесс переложения литературных произведений с одной письменной системы на другую, поэтому такие мероприятия требуют больших средств.

Монгольский академик М. Зэнээ в 1988 году выделил следующие периоды развития монголоязычной литературы в Китае:

Период с основания Автономного Округа Внутренняя Монголия в 1947 году до 1956 года. В это время монгольская литература только начала свое зарождение на территории Китайской Народной республики. Многих людей в это время волновали мысли о будущем развитии литературы на монгольском языке, и в связи с этим произведения «*үндэстний хэлбэртэй, хувьсгалт агуулгатай*» - «в национальной форме, с революционным духом» выпускали крайне внимательно и даже с опаской. Произведения на монгольском языке успешно находили своих читателей. К выдающимся литераторам того времени относятся такие чтецы и хурчины ²², как Муу-Охин, Паажий, Өсөхбуян, Дорж и такие знаменитые авторы как На. Сайнцогт, На. Сайшаалт, Х. Дамбажилсан, Б. Бүрэлбэх, Дугарсүрэн, А. Одчар, Малчинхүү, Б. Осор, Хамбарс, Ганпүрэв, Од, Даваа-Осор, Д. Сайнбаяр и пр.

1956-1965 года. Хотя монголоязычная литература в автономном округе КНР продолжала широко и достаточно успешно развиваться, этот период характеризуется критиками как довольно проблематичный, в связи с распространением радикальных взглядов в обществе. Произведения этих лет отличает гордость за обретение свободы. В них воплощаются надежды людей стать хозяевами своей родной земли, авторы призывают народ принимать активное участие в общественной и политической жизни. Также

²² хуурчин – сказитель, сопровождающий устное изложение игрой на музыкальном инструменте.

находят свое отражение образы из монгольского фольклора, которым придается новое звучание с целью побудить к действию монгольский народ. Помимо уже упомянутых выше авторов также появляются такие таланты, как Чимиддорж, Саранвайжав, Т. Яринпэл, Гэрэлцогт, М. Асар, Х. Хасбэлэгт, Эрдэнтогтох.

1966-1976 года. Этот период в китайских изданиях называют «Периодом угнетения новой монгольской литературы» или «Начало раненой монгольской литературы». В то время в Китае началась Культурная революция - серия идейно-политических кампаний, развёрнутых и руководимых лично председателем Мао Цзэдуном, либо проводимых от его имени, в рамках которых под предлогами противодействия возможной «реставрации капитализма» в КНР и «борьбы с внутренним и внешним ревизионизмом» выполнялись задачи по дискредитации и уничтожению политической оппозиции. Началось искоренение монгольских традиций, национального самосознания и религии. Монгольский язык в большой мере был заменен китайским. Представителей духовенства, бывших феодалов, интеллигенции, некоторых чиновников подвергали унижениям и пыткам, нередко убивали. Происходило массовое закрытие и уничтожение буддийских монастырей, религиозного искусства и утвари. Дома многих монголов подвергались обыску и разгрому. Население в массовом порядке заставляли учить цитаты Мао Цзэдуна. Велась активная пропаганда против МНР и СССР. В ходе беспорядков в 1967—1969 годах было убито более 20 тысяч и ранено более 300 тысяч монголов. В этот период достижения монгольской литературы были опорочены, многие люди были репрессированы, убиты и замучены. Стоит отметить, что литературу периода Культурной революции считают «оторванной от государства»: писатели из всех сил старались «отбелить имя» тех, кто прошел через репрессии, и рассказать о том, что на самом деле происходило в то время.

1976 – 1990 года. После III пленума ЦК КПК 11-го созыва, состоявшегося в 1978 году в Пекине, монгольская литература в Китае обрела

новое начало. В опубликованном по итогам пленума коммюнике говорилось о прекращении массовых политических кампаний и перенесении центра партработы на экономическое строительство²³.

Сборник рассказов авторов Внутренней Монголии «*Цээлийн өндөр*» - «Родниковые высоты» - был выпущен в 1988 году в Улан-Баторе. Эта книга является результатом работы академика М. Зэнээ, который переложил произведения со старомонгольского письма на кириллицу, и редакторов Г. Амара и Ц. Шугэра. В сборнике представлены работы девяти авторов из Внутренней Монголии: Бадаваа, Баянцагаан, М. Жалфунгаа, С. Жамбалжав, Б. Насан, Ч. Отгончимэг, Сайнзугаа, Р. Хасбарс, Го. Чойравжаа. Всего в сборнике четырнадцать рассказов, написанных в период с 1950 по 1960 гг. Редакторы утверждают, что рассказы, вошедшие в эту книгу, являются художественным отражением реальных событий двадцатилетней истории с конца 1950-х по конец 1970-х годов. Все произведения так или иначе повествуют о трудностях и испытаниях, через которые прошел монгольский народ в Китае в середине XX в. Рассказы носят биографический характер и имеют очень точные временные рамки, что определяется стремлением авторов придать своим произведениям исторический характер и как можно более подробно описать все то, что происходило в этот двадцатилетний период.

В предисловии отмечается, что в последние годы (на момент публикации сборника это 80-е годы XX в.) монгольская литература в Китае бурно развивается и ей присущи следующие специфические черты:

- На первый план выносятся вопросы исторического, общественного плана, затрагиваются темы судьбы человека, чести и достоинства, любви, свободы;

²³Съезды и пленумы, изменившие партию и страну [Электронный ресурс] URL: <http://hronologiya-china.tass.ru/hronologiya-sezdov-kpk/>

- Появляются принципиально новые концепции литературоведения, отличные от старых, развивается национальное самосознание монголов, их идентичность и сопротивление процессам ассимиляции;
- Предпринимаются попытки популяризовать оставленные ранее исследования о монгольской национальной культуре и истории, авторы призывают читателей самостоятельно выбрать новый путь развития своей родины.
- Распространяются идеи независимости художественной литературы от действующего политического режима, критики подчеркивают то, что литература скорее отражает жизнь общества и народные настроения, нежели создается по государственному заказу.
- Подчеркивается важность просветительской работы монгольских ученых, которые в новое время становятся борцами за независимость монгольского народа.

Рассказы «Золотое кольцо» («*Алтан бөгжс*») автора Бадаваа и «Кукование кукушки» («*Хөхөөгийн дуу*») автора Ч. Отгончимэг повествуют о нелегкой судьбе научных работников, их студенческих годах во времена Культурной революции и японской оккупации во Внутренней Монголии, их вклад в развитие монгольской нации и сохранение истории. Как подчеркивают критики, студенты и ученые были наиболее важным социальным классом, играющим большую роль в сохранении идентичности и формирования национального самосознания монголов Китая. Именно поэтому образ монгола-академика становится своеобразной метафорой борющегося за свободу и независимость родной земли могучего воина. Все это обуславливает наш интерес к этим произведениям,

Несмотря на небольшой объем в 22-23 страницы, оба рассказа отличаются довольно сложной сюжетной композицией: повествование ведется от нескольких лиц, в разные временные промежутки таким образом, что у читателя создается впечатление, будто все описываемое происходит одновременно. Подобный прием, на наш взгляд, является наглядным

отражением специфической особенности кочевого менталитета монголов в плане восприятия времени. «Конструирование времени в кочевой культуре основывалось не на его линейности, а на одновременном со-бытии прошлого, настоящего и будущего».²⁴

2.2. Анализ рассказа «Золотое кольцо» («Алтан бөгж») Бадавы

Рассказ автора Бадаваа «Алтан богж» - «Золотое кольцо» посвящен истории жизни двух влюбленных людей по имени Сурталт и Самаа, которых политические репрессии развели по разные стороны.

В сюжете присутствуют две временные линии повествования: в одной уже сильно постаревший Сурталт, научный сотрудник университета Хух-Хото, проводит свою жизнь в полном одиночестве. По вечерам он читает книги о квантовой физике на английском языке, за работой забывая даже поесть, а по вечерам разрешает себе выкурить одну сигарету. Описание его быта очень скудное, и у читателя создается впечатление, что Сурталт – пусть и не несчастный, но очень одинокий человек:

*«Харласан хэрэг! Энэ өдөр чинь гаригийн зургаан, хоол идэхийг бүү хэл, халуун ус ч олж уухгүй хонох нь ээ»*²⁵ - «Плохо дело! Сегодня же суббота, я ведь не смогу найти даже горячей воды попить, не говоря уже о еде».

Решив отвлечься от мыслей о полноценной трапезе, он отправляется на прогулку, где предаётся воспоминаниям о своей первой и, судя по всему, единственной в жизни возлюбленной по имени Самаа, что подводит нас к следующей сюжетной линии.

. Трогательная история любви молодых людей берет свое начало в 50-е годы. Молодой Сурталт, еще студент 3 курса факультета физики, в тени деревьев готовится к занятиям, как вдруг где-то в стороне он слышит приятный голос и узнает в нем стихи на русском языке:

²⁴ Бадмаев, В. Н., Культура кочевых народов: к методологии вопроса // Вестник Калмыцкого университета. – 2016. – №1. – С. 80-87.

²⁵

*«Дууны өнгө нь тийм сайхан, аяс нариа нь тийм тэнүүн, үг үсэг нь тийм тодхон, нарийвчлан сэтгэхэд Пушкиний тус шүлгийг уг хэлээр нь уншаагүй боловч, монголоор орчуулсныг нь хэд дахин үзсэн тул их төлөв цээжилсээр байв»*²⁶. «Тембр голоса был очень приятным, мелодия плавной, слова ясными, и хоть он никогда не читал стихов Пушкина в оригинале, много раз читал их переводы на монгольский и поэтому очень хорошо их помнил»

Итак мы видим, насколько большое влияние на культуру монголов того времени имела Россия, если даже студент факультета физики наизусть помнил произведения одного из самых выдающихся российских поэтов. Позже выясняется, что главный герой помимо всего прочего хорошо знает разговорный русский язык:

*«Суралт бол хараахан багаасаа Хайлаар хотод сууж, орос хүүхэдтэй зодолдож ноцолдож өссөн тул өдөр тутмын амьдралын үгийг урсам сайхан ярьж чаддаг байлаа»*²⁷. «Сурталт с малых лет жил в городе Хайлар и вырос, имея дела с русскими детьми, поэтому он мог довольно неплохо изъясняться на быденном уровне.»

Девушка, которая читала стихи Пушкина, оказалась студенткой педагогического колледжа, изучающая русский язык, чтобы в будущем стать преподавателем. Присутствие в произведении российского культурного кода и его влияние на жизнь студентов в то время обуславливается тем, что 1949-1956 года считаются расцветом советско-китайских отношений. В 1950 году был заключен советско-китайский договор о дружбе, союзе и взаимной помощи. СССР оказывал Китаю помощь в строительстве государства, армии, обучении специалистов.

Со временем молодые люди становятся близки и влюбляются друг в друга. Однажды Сурталт подарил возлюбленной золотое кольцо, оставшееся после смерти его матери, в знак своей любви:

²⁶ Шүгэр Ц. Амар Г. Цээлийн өндөр: Өвөр Монголын зохиолчдын өгүүллэгийн түүвэр. - Улаанбаатар, 1988. - стр 17

²⁷

«Ээ! Алтан бөгж. Амь насаа холбосон амлалтын бэлэг тэмдэг!» ²⁸

«Ээ! Золотое кольцо. Знак верности, соединивший судьбы».

Предавшись воспоминаниям о первой любви, он задается вопросом, помнит ли о нем Самаа, как сложилась ее судьба. Может, она как и он до сих пор осталась совершенно одна?

Решив, что все это глупости и Самаа должно быть давно уже замужем и счастливо живет в большой и дружной семье, Сурталт идет в сторону местного молодежного клуба, где проходит студенческая дискотека. Именно сегодня что-то заставляет героя перебороть свою робость и зайти туда, где ему, казалось бы, совсем нет места.

Сурталт сразу же привлекает к себе большое внимание со стороны молодых людей, за его спиной слышатся насмешки. Однако, в какой-то момент до него доносится следующая реплика:

«Сонсохлоор настай багш нь соёлын хувьсгалд үрэгдсэн гэнэ лээ. Аягүй бол өнөөх өвгөн багш нь өрөөсөн биеэ алдчихаад уйтгараа сэргээж яваа ч юм билүү. Хөрхий!» ²⁹ - «Говорят, что пожилые преподаватели были репрессированы во времена Культурной революции. Если это и в самом деле так, то этот самый старик-учитель, должно быть, потерял свою вторую половину и пришел сюда успокоить свою печаль. Бедняга!».

Из этой реплики нам становится ясно, что даже у молодого поколения слова «Культурная революция» ассоциируются с чем-то печальным, страшным и даже смертельно опасным.

В какой-то момент Сурталт замечает на танцплощадке девушку, которая выглядит точь-в-точь как Самаа в его воспоминаниях. Ошарашенный, герой не может отвести от нее глаз и невольно следует за ней. Он украдкой слышит ее голос и поражается, насколько ее тембр схож с тем, что он слышал много лет назад. Подслушав, что она пришла в клуб не одна, а со своей матерью, Сурталт находит ее глазами и узнает в этой

²⁸ Там же. стр 25

²⁹

поседевшей женщине свою первую любовь, а затем вспоминает о тяжелом расставании осенью далекого пятьдесят седьмого года.

В студенческие годы Сурталт принимал активное участие в деятельности оппозиции и выступал против политики правительства в отношении распаивания монгольских пастбищ. Он понимал, что за это его неизбежно накажут и, не желая подобного для своей любимой, он говорит о намерении расстаться, однако Самаа отказывается и всячески убеждает его в обратном:

*«Атар хагалж адуу малын бэлчээрийг эвдсэн үнэн хэргийг улан зүрхээ барьж өргөн дэвшүүлсэн хэдэн үг ямар ялтай болчихов?»*³⁰ «Какое наказание будет тебе за несколько разгоряченных слов о правде про то, как у людей отнимают пастбища?»

Но Сурталт непреклонен. Он не хочет быть клеймом на репутации семьи девушки, ведь в то время быть оппозиционером означало стать врагом народа и потерять человеческий облик:

*«Одоо би бол үндэсний баруунтан. Баруунтан хүн биш, чөтгөр. Чөтгөрт хайр сэтгэл алга!»*³¹ «Я теперь – враг народа. Оппозиционер не человек, а черт. У черта нет души!»

Из этих его слов мы понимаем, насколько яростно подавлялась любая оппозиция в то время, ведь в монгольском языке слово «сэтгэл» переводится не просто как «душа», но включает в себя всю ментальную составляющую личности. Сказать, что у живого человека нет души – все равно, что отстранить его от всего, что делает его человеком. Для молодых людей в те времена выступать в защиту сохранения кочевого скотоводства приравнялось к бесконечным ссылкам и страданиям. Прекрасно это понимая, главный герой не мог молчать, видя как его народ притесняют и пытаются уничтожить.

³⁰ Там же. стр 25

³¹ Там же. стр.25

Заметив на руке у сидящей в клубе женщины кольцо, он думает, то ли это кольцо, что он когда-то принес в подарок. Затем он замечает, что Самаа выглядит намного старше своих лет и задается вопросом, почему так могло произойти. Таким образом, повествование плавно переходит к биографии этой женщины.

После того, как Сурталт отправился отбывать наказание за свою оппозиционерскую деятельность, Самаа долгое время не хотела выходить замуж, что очень тревожило ее родителей. Несмотря на их уговоры, она наотрез отказывалась забывать о Сурталте, сказав:

*«Сурталтыг амьд байсан цагт би андгайлж өөр хүнтэй ураг хэлэлцэхгүй!»*³² - «Пока Сурталт жив, я ни за что с другим мужчиной даже не заговорю!»

Тогда родители решают прибегнуть к хитрости и уговаривают близкую подругу своей дочери написать ей письмо и солгать о скоропостижной смерти ее возлюбленного. План срабатывает, Самаа получает письмо и соглашается выйти замуж за сына военного товарища своего отца – китайца по имени Жан Эр.

Однажды Самаа рассказывает мужу историю о подаренном кольце. Жан Эр приходит в ярость и очень ревнует жену. Та в слезах говорит о том, что нет смысла ревновать к умершему человеку, на что муж отвечает:

*«Үхээд төөрсөн ч үндэстний баруунтан! Үндэстний баруунтантай өр зүрх таталдаж байгаа чинь ямар санаа байна?»*³³ «Пусть даже и умерший, все равно враг народа! О чем ты думала, связывая свое сердце с врагом народа?»

С тех пор в отношениях между супругами начался разлад, из-за чего Самаа чаще и с еще большей тоской вспоминает о своей первой любви. В образах Сурталта и Жан Эра ярко прослеживается антагонизм между умным, храбрым и любящим монголом и жестоким ревнивым китайцем. В подобном

³²

³³ Там же. стр. 30

сравнении кроется намерение автора превознести монгольский народ, придав ему качества исключительного ума, мужества и храбрости, поставив в противовес хладнокровность и расчетливость китайского правительства. Подобное сравнение становится еще заметнее, когда у пары рождается дочь. Жан Эр называет ребенка на китайский манер «Дун Мэй». Самаа же дает ей имя «Дурсгал», что с монгольского переводится как «Воспоминание». Автор говорит, что мать дала дочери такое имя в память о своей первой любви. Стоит отметить, что имя в кочевой культуре играет огромную роль «Поскольку люди в степи получали только одно имя в жизни, его выбор имел большое символическое значение. Считалось, что имя придает ребенку его характер и определяет его судьбу».³⁴

Затем в конце 30-х годов на семью Самы обрушились обвинения в государственной измене, так как ее дядя сбежал в Халху. Жан Эр всячески отрицая свою причастность к семье «изменников», поддерживает обвинения в сторону свекра и стремительно разводится с Самой. Впоследствии героиня сама попадает в тюрьму.

Во время пребывания в тюрьме ее родители умерли, и у нее осталась одна лишь дочь, от которой она не отходит ни на шаг. Самаа пришла за ней даже на дискотеку в молодежный клуб, где предается воспоминаниям о своих молодых годах. В то время Сурталт знакомится с Дурсгал и узнает о том, что ее мама преподает иностранный язык в средней школе. В конце концов, после стольких лет Сурталт и Самаа наконец встречаются. Задав Сурталту вопрос о его семье, Самаа получает такой ответ:

*«Чөтгөр, шулмаас зайлаад завдахгүй цагт, наалдаад ирэх эргүү тэнэг охин байдаггүй»*³⁵ - «Во времена, когда чертей сторонились, не нашлось такой глупой девушки, которая стала бы связывать свою жизнь со мной».

Таковыми были последствия мероприятий, проводимых во время Культурной революции: репрессии калечили жизни многих, кто осмеливался

³⁴ Weatherford J., *Genghis Khan and the making of the Modern World*. New York: Three Rivers Press, 2004 - p. 14.

³⁵ Шүгэр Ц. Амар Г. Цээлийн өндөр: Өвөр Монголын зохиолчдын өгүүллэгийн түүвэр. - Улаанбаатар, 1988 - стр 37.

противостоять правящему режиму и пытался отстаивать право своего народа на независимость.

В заключении рассказа «Золотое кольцо» автор пишет: *«Амьдралын далай бол бөмбөрцгийн далайгаас хавьгүй өргөн удам байдаг»*.³⁶ «Океан жизни простирается намного шире, чем океаны нашей планеты». Мы видим, что Бадаве присуще философское осмысление конкретной жизненной ситуации.

2.3. Анализ рассказа «Песнь Хухо» («Хөхөөгийн дуу») Ч.Отгончимэга

«Хөхөөгийн дуу» - «Песнь Хухо» - рассказ автора из Внутренней Монголии Ч. Отгончимэг красочно описывает трудности и суровые испытания, через которые прошли монгольские борцы за свободу во времена японской оккупации и Культурной революции во Внутренней Монголии. Главным героем рассказа является историк Хухо (Хөхөө), который пишет книгу *«Монгол үндэстний түүхийн тухай өгүүлэх нь»* - «Очерки по истории монгольской нации». С первых строк произведения становится ясно, что эта книга и является истинной «песнью» главного героя.

Здесь, в отличие от предыдущего рассказа, главный герой – человек семейный, у него есть жена Охъюн и двое детей: дочка Нахиа и сын Үндэс. Описание их быта помогает нам детально представить жизнь семьи научного работника: поздний вечер 30 апреля, небольшая квартира, отец по привычке заснул за работой и жена укрывает его покрывалом. Проснувшись, Хухо корит жену за то, что та позволяет детям допоздна слушать радио, ведь завтра им нужно идти в школу.

*«Одоо нийгмийн эмх журам хэдийгээр сайжирсан боловчингээж болохгүй шүү. Сурлага дасгалыг нь анхаарах хэрэгтэй.»*³⁷ - «Несмотря на то,

³⁶ Отгончимэг Ч. Хөхөөгийн дуу. Цээлийн өндөр. УБ.,1988. Х 36.

³⁷ Там же. х. 177.

что общественные порядки сейчас значительно улучшились, так делать нельзя. Необходимо обращать внимание на их домашние задания».

В этих словах прослеживается главная идея данного произведения – знание является самой большой ценностью в жизни человека. Позже мы узнаем, что оба ребенка учатся в «*өндөр зэргийн сургууль*» - дословно «школа высокого уровня». Скорее всего, это школа с углубленным изучением школьной программы. Таким образом, родители делают все, что могут, чтобы предоставить своим детям качественные знания и хорошее образование.

Однако, Охьюн напоминает, что завтра выходной – первое мая. Затем Хухо предлагает купить телевизор, так как скоро про его книгу на телевидении будет передача. Охьюн отказывается от этой идеи, говоря, что из-за покупки радио им уже пришлось сократить его ужин и его здоровье ухудшилось. Муж старается подбодрить жену, говоря, что в скором времени дела должны пойти лучше:

«Манай улсын аж ахуйн байдал сажирсны хойно энэхүү бага цалингийн баримжааг лавтай өөрчлөх юм» ³⁸ «После того, как экономическая обстановка в нашей стране станет лучше, нынешняя ситуация со столь низкими зарплатами обязательно изменится.

Такие оптимистичные настроения неудивительны, ведь в 1958-1960 года в Китае проводилась экономическая кампания «Большого скачка», которая была направлена на модернизацию страны и укрепление экономики. Пропаганда коммунизма и обещания скоро роста в те годы были повсюду. Несмотря на ужасающие последствия подобных мероприятий, многие люди верили в светлое будущее, в чем мы можем убедиться из данного эпизода.

³⁸ Отгончимэг Ч. Хөхөөгийн дуу. Цээлийн өндөр. УБ.,1988. X. 177.

Также, мы узнаем, что Охьюн – не родная мама детей Хухо, однако, несмотря на это, они зовут ее мамой и заботятся о ней. Когда она приходит проведать их на ночь, Ундэс предлагает ей пойти передохнуть и спрашивает:

*«Ээж минь та. бас ᠔ миний төлөө аав зэмлүүлэв үү? Би дахиж орой ирэхээ больё»*³⁹ «Мама, вы опять с папой ругались из-за меня? Я больше не буду так поздно возвращаться».

Такая забота о мачехе, тот факт, что мальчик зовет ее мамой – все это является отражением исключительного монгольского воспитания. В традиционной культуре кочевников нет сирот или брошенных детей, а уважение к старшим является основой правильного воспитания у монголов.

Охьюн говорит мальчику о том, что совсем скоро ему предстоит закончить школу и поступить в университет. Женщина говорит следующее:

*«Аавтайгаа адил илүү мэдлэг сурч, хожим эх улс, үндэстнийхээ төлөө зүтгэвэл хэчнээн сайхан бэ?»*⁴⁰ «Как же будет здорово, если ты, как и свой отец, будешь заниматься наукой и посветишь себя работе на благо родины и нашей нации».

Затем идет повествование о жизни Охьюн. Оказывается, ее отец оказывал поддержку крупному деятелю монгольской национальной революции 1911 года – Эрдэнбилэгийн Тогтохо. Будучи родом из Внутренней Монголии, в 1907 году Тогтох создал партизанско-разбойничий отряд в сто человек, который вплоть до 1910 года действовал во Внутренней Монголии, занимаясь грабежами и убийствами китайцев при негласной поддержке монгольского населения. В этом отряде состоял отец Охьюн. В 1910 году он, следуя за Тогтохо, сбежал во Внешнюю Монголию, где получил разрешение на жительство. Однако, после этого он вернулся во Внутреннюю Монголию, где находился под постоянным наблюдением.

³⁹ Отгончимэг Ч. Хөхөөгийн дуу. Цээлийн өндөр. УБ., 1988. Х. 178.

⁴⁰ Там же. Х. 178.

Охьюн вспоминает, как однажды ездила с отцом в Далянь, и тот, выпив, рассказывал ей о своей жизни. Он родился в местности *Туурын гол*. После побега в Халху и успешной революции во Внешней Монголии, он вернулся в Китай с надеждой освободить свою родину. В 1931 после японской интервенции в Маньчжурию он вступил в отряд по освобождению родины, где познакомился со своей женой, будущей матерью Охьюн, которая работала медсестрой. В 1945 году они вместе с женой принимал участие в освобождении города *Чуулалт хаалга (Чжанцзякоу)* от японских агрессоров, где мать Охьюн погибла. Думая о дочери, он снова едет в Халху, после чего так и не смог вернуться на родину в Туурын гол. Именно об этом он и просит свою единственную дочь.

Позже Охьюн и в самом деле по воле судьбы приезжает на зимние каникулы на родину отца, где она знакомится с молодым человеком по имени Чулуун, который служит во флоте. Некоторое время спустя молодые люди женятся, о чем Охьюн пишет отцу и зовет его вернуться. Однако, он умирает, так и не вернувшись в Китай. Затем погибает и Чулуун, защищая свой корабль от нападения японцев. У девушки случается выкидыш и она не знает, как ей быть дальше. С началом Культурной Революции Охьюн приходится переехать на родину своего отца и мужа. Вспоминая о Чулууне, Охьюн думает:

«Хөөрхий, Чулуун минь ч балчир бага үедээ аав ээжээсээ салж, дөнгөн амь зууж хүний зэрэгт хүрээд аз таарч далайчин болоод монгол хүүхэнтэй өрх гэр байгуулахын төлөө гуч хүртэл гоонь явсан боловч арваад жилийн далайчны амьдралд давтагдаж, гарамгай далайчин болсон байжээ»⁴¹.
«Мой бедный Чулуун в малом возрасте отделился от родителей, едва начав жить, по воле судьбы стал военным, чтобы жениться на монгольской девушке до тридцати лет был один, за десять лет военной жизни стал выдающимся военным».

⁴¹ Отгончимэг Ч. Хөхөөгийн дуу. Цээлийн өндөр. УБ.,1988. Х 182.

Судя по всему, Чулуун был очень ярким представителем борцов за свободу и посвятил свою жизнь сохранению монгольской независимости. Это также видно по эпизоду со сном, который Охъюн видит ночью: они вместе с Чулууном плывут по Тихому океану. Он ласково обнимает ее и говорит следующее:

*«Охъюн аа, манай монгол хүн бол цайлган сэтгэлтэй үндэстэн. Гэтэл гадаадын зарим эрдэмтэд манай үндэстнийг доромжилж «Чоно шиг түрэмгийлэх дуртай монголчууд» гэж зохилдоо чалчиж байна»*⁴² «Охъюн, мы, монголы – народ с чистой душой. Однако некоторые иностранные ученые оскорбляют нашу нацию, описывая нас в своих работах как «Монголы, которые любят вести себя словно агрессивные волки»».

Охъюн отвечает ему монгольской пословицей: *«Гэрт суусан мэргэнээс олныг тойрсон мунхаг дээр»*⁴³ «Глупец, побывавший во многих местах лучше, чем сидящий дома мудрец».

Чулуун говорит, что она – международная шпионка, так же, как и ее отец, в ответ женщина говорит: *«Миний аав надтай адил, эр нөхөр минь үрэгдсэн баатар, гадаад улсад төрөл садантай хүн бүхнийг дайснаар үздэг юм бол чи бас тагнуул мөн»*⁴⁴ «Я такая же, как мой отец, а мой муж – погибший воин, если ты во всех людях, живущих в зарубежных странах, видишь врагов, то ты и сам – шпион».

Тогда он хватает девушку и она начинает кричать во сне. Услышав ее крики, Хухо приносит ей лекарства и успокаивает. Затем он начинает вспоминать о том, как они познакомились в университете имени Чойбалсана в Улан-Баторе (нынешний Монгольский Государственный Университет): он принимал участие в концерте с песней *«Тогтох баатрын дуу»* «Песня о богатыре Тогтохе». Затем выступала девушка в красивом национальном

⁴² Отгончимэг Ч. Хөхөөгийн дуу. Цээлийн өндөр. УБ., 1988. Х. 183.

⁴³ Там же. Х. 183.

⁴⁴ Там же. Х. 183.

монгольском костюме – *тэрлэг*, которая исполняла традиционный танец с чашами. После концерта та девушка, которой и была Охьун, пригласила Хухо вместе прогуляться по площади Сухэ-Батора.

В возрасте 16 лет он учился в пограничной школе Внутренней Монголии. Школой, где он учился, заведовал *«япон чөтгөр»* - японский черт. Вот что говорит об образовании в такой школе Хухо:

*«Сурагчид японы монополчлолын сургалтыг л хуртэхээс өөрийн үндэстний хэл бичгийг сурахгүй, ёс төдий орсон нэр зүүх болов»*⁴⁵ «Ученики, вместо того, чтобы учиться по программам японской монополии, лучше бы изучали монгольское письмо и тогда бы с гордостью носили свое имя».

Автор не говорит, из какого именно аймака родом Хухо, однако, судя по тому, что на его родине были подобные японские школы, это должно быть один из северо-восточных регионов, захваченных в 1931 году. В шестнадцать лет он соглашается с несколькими товарищами бежать во Внешнюю Монголию, чтобы получить образование в университете Чойбалсана и затем вернуться, чтобы освободить родину от японских захватчиков. Побег был очень тяжелым, той ночью погиб старший товарищ ребят, согласившихся на побег: он пожертвовал собой, чтобы отвлечь японских пограничников. Его смерть производит большое впечатление на Хухо, поэтому, по прибытии в Халху он настаивает на том, чтобы учиться в военной школе. Но его просьба отклоняется и Хухо отправляют учиться в 10 класс средней школы, по окончании которой он поступает в университет.

Несмотря на то, что ему нравится Охьун, он решает, что во время учебы в университете он не должен думать ни о чем другом: ни о любви, ни о семье. Из-за этого он отвергает девушку и больше они не видятся. Однако, после окончания университета они по счастливой случайности встречаются вновь. После защиты диплома Хухо приходит на берег реки Тулы

⁴⁵ Отгончимэг Ч. Хөхөөгийн дуу. Цээлийн өндөр. УБ.,1988. Х.185.

порыбачить. Стоит прекрасный летний день, он отдыхает в тени деревьев, и внезапно слышит, как неподалеку поет девушка. Тогда и Хухо тоже решает спеть песню «*Цахар найман хошуу*» - «Восемь Чахарских хошунов». Вспоминая о родине, герой думает:

*«Миний дууг Туул гол хэвлийдээ шингээж нутгийн минь голд аваачиж хүргээсэй!»*⁴⁶ «Песня моя, впитавшись в почву реки Тулы, доберись до реки моей родной земли!».

Из этих слов мы понимаем, насколько сильно Хухо любит свой родной край и насколько тяжело ему быть в дали от горячо любимых мест. Бесконечная любовь к родному краю является одной из определяющих черт характера главного героя произведения. Так автор передаёт идею важности любви к своей родной земле и выделяет патриотизм как основную особенность, присущую жителям Южной Монголии.

В незнакомой девушке Хухо узнает Охьюн, с которой они не виделись уже очень давно. Сначала они организуют небольшой пикник, спрашивая друг друга о прошедших годах. Затем она приглашает молодого человека в гости к себе домой и знакомит со своим отцом по имени Сурэн. Через некоторое время главный герой сближается с семьей Охьюн, ведь они тоже родом из Внутренней Монголии. Министерство Просвещения решает отправить Хухо на родину, так как он отлично учился все это время. Позже он случайно узнает, что Сурэн также позаботился о возвращении своей дочери во Внутреннюю Монголию.

Когда наступил столь долгожданный час и поезд прибывает в Эрэнхото - городской уезд аймака Шилин-Гол АРВМ, молодой человек не может сдержать своей радости и говорит:

⁴⁶ Отгончимэг Ч. Хөхөөгийн дуу. Цээлийн өндөр. УБ.,1988. Х. 189.

«Эх нутаг минь, миний хайрт эх орон минь, алсад явсан хүү минь буцаж ирлээ»⁴⁷. «Родина моя, моя горячо любимая отчизна, твой сын, когда-то уехавший в далекие края, наконец-то вернулся».

По возвращении молодые люди некоторое время живут в Пекине, а после их распределяют на работу во Внутреннюю Монголию: Хухо стал преподавать в университете города Хух-хото, а Охьюн отправилась на северо-восток преподавать в средней школе. Именно во время работы в университете Хухо начинает работу над своей книгой, путешествуя в свободное от занятия время и делая свои заметки о монгольской культуре. Первое время герои поддерживают связь, постоянно отправляя друг другу письма, однако затем из-за собственной занятости и беспокойной обстановки, они прекращают общение.

После того, как Монголия стала независимым государством, людей, живших какое-то время в Халхе, начинают обвинять в государственной измене и называть «врагом народа». Чтобы избежать таких обвинений, Хухо по наказу своей тети женится на землячке своих родителей – девушке по имени Янжима. Некоторое время спустя у пары рождаются дети – Нахиа и Ундэс. Хухо продолжает писать свою книгу, однако с началом Культурной революции его обвиняют в экстремизме, обыскивают дом и забирают черновик работы. Его семья поддается жестоким нападкам и его жена, не выдержав, бросается под поезд. Оставшись один с двумя маленькими детьми, Хухо избегает наказания.

Забрав своих детей, он отправляется в местность Судал – родину своей жены и родителей, чтобы похоронить Янжиму. Добравшись до нужной местности, он узнает, что семья его родственников уже давно не останавливается в этих местах. Внезапно, ему говорят, что неподалеку находится местность Туурын гол. Вспоминая об Охьюн и ее отце, Хухо с

⁴⁷ Отгончимэг Ч. Хөхөөгийн дуу. Цээлийн өндөр. УБ.,1988. Х.190

детьми идет купаться в реке. Затем он видит стоящую неподалеку девушку и узнает в ней Охьюн.

На этом моменте заканчивается повествование о прошлой жизни героев и мы возвращаемся в квартиру семьи одиннадцать лет спустя. Хухо просит у жены разрешение спеть для нее песню в честь праздника:

*«Хотын ойролцоо өндөр уулын модтой хөвчөөс хөхөөний дуу донгодож, Хөхөөгийн гурвантаа тэмдэглэсэн Монгол шасдир нь түргэн амилан түмэнд хүрэхийг бэлэгдэн уянгалах мэт.»*⁴⁸ «Сливаясь со звуками песни кукушки, доносившихся с веток деревьев, лилась песня Хухо, словно подарок народу – в третий раз написанная шастра»⁴⁹.

Оба рассказа повествуют о смелых и сильных героях, которые, несмотря на все жизненные перипетии, остаются сильными и не отказываются от своих слов и намерений. Как мы видим, ни один из героев не может похвастаться легкой судьбой или объективно счастливой жизнью. У читателя складывается впечатление, что быть счастливым в то время казалось чем-то невероятным. Тяжелые подавленные настроения являются отличительной чертой произведений 60-х 70-х годов. Тем не менее, герои остаются верными своим взглядам и, несмотря на все репрессии и испытания, продолжают трудиться на благо монгольского народа.

Воспевание традиционной монгольской культуры, ее обычаев, традиций, становится неотъемлемой частью повествования. Несмотря на присутствие элементов культуры как влиятельного соседа - Советского Союза, так и Китайской Народной Республики, обилие монгольских песен, стихов, пословиц и поговорок ярко отражает приверженность жителей Внутренней Монголии собственной национальной культуре. Более того, в обоих произведениях прослеживается противопоставление чужого,

⁴⁸ Отгончимэг Ч. Хөхөөгийн дуу. Цээлийн өндөр. УБ., 1988. Х. 197.

⁴⁹ шастра — знание о каком либо предмете или узкой области науки

иностранный, искусственный - родному, естественному. Это можно заметить в образах персонажей, их чертах характера и поступках.

Элементы духовной культуры кочевников гармонично вписываются в произведения времен агрессивной политики, направленной против национальных меньшинств Внутренней Монголии. Например, даже будучи городскими жителями, главные герои борются за сохранение пастбищ для выгула животных семей скотоводов. Экологическое сознание и идеи бытия человека и окружающей среды находят свое отражение в словах и действиях людей. Идеи свободы и независимости, которые для кочевников являются ключевыми жизненными константами, являются основной идеологической базой для рассматриваемых произведений.

2.3. Анализ романа «Монастырь целителей» («Манба дацан») О.Аянги

Начиная с конца XVI в. тибетский буддизм процветал среди южных монголов, внося свои революционные изменения в кочевое общество. При поддержке монгольских и позднее, маньчжурских правителей, буддийское учение Гелукпа распространилось по всей территории, а местная религиозная жизнь организовывалась вокруг буддийских монастырей. Хотя тибетский буддизм впервые был введен среди монголов в XIII веке, в то время ему не удалось закрепиться в сердцах монголов.

Как отмечает в своем исследовании Т.И. Осорова: «Развитие монгольского этноса, формирование собственных культурных традиций, социальной структуры общества Внутренней Монголии в целом происходили на основе буддийских религиозно-философских категорий и образности»⁵⁰. Адаптация и развитие буддийской традиции во Внутренней Монголии после распада Великой Монгольской Империи происходили уже внутри религиозной культуры китайского этноса с его социальными и культурными особенностями, а также во взаимодействии с теми религиозно-

⁵⁰ Осорова Т. И. Центральнаяазиатский культурный синкретизм и буддийская традиция во Внутренней Монголии КНР: автореф. дис. ... кан. философ. наук / Читинский гос. ун-т. – Чита, 2007.

философскими традициями, в которых эти особенности развивались одновременно с монгольской. В своей диссертационной работе Т.И. Осорова приходит к следующим выводам:

1. Тибетская форма буддизма является основной религией, которой придерживается подавляющая часть монгольского населения Внутренней Монголии.

2. Тибетский буддизм с его синкретичной системой доктрин и практик создал общую для всех монголов-буддистов религиозную систему, соединив традиции этнической родовой культуры с общевосточной центральноазиатской.

3. Развитие монгольского этноса, формирование собственных культурных традиций, социальной структуры общества Внутренней Монголии в целом происходили на основе буддийских религиозно-философских категорий и образности.

4. Адаптация и развитие тибетского буддизма происходили во взаимодействии с религиозно-философскими традициями Китая с их социальными и культурными особенностями⁵¹.

После завоевания Южной Монголии маньчжурские правители не пренебрегали потенциальной властью буддизма и использовали ее в управлении монголами. Создание огромной империи из нескольких государств (Китай, Монголия, Тибет) требовало нестандартных подходов. Важную роль сыграло покровительство тибетскому буддизму, который являлся главной идеологической и культурной силой в Центральной Азии. С одной стороны, прагматическая политика маньчжурских императоров была выдержана в лучших китайских традициях государственности. Тибетский буддизм стал при маньчжурах постоянным и существенным элементом даннических отношений с тибетцами и монголами. Цинские императоры никогда не упускали из виду свою главную задачу: управлять подвластным

⁵¹ См. подробно: Осорова Т. И. Центральноазиатский культурный синкретизм и буддийская традиция во Внутренней Монголии КНР: автореф. дис. ... кан. философ. наук / Читинский гос. ун-т. – Чита, 2007

населением наиболее действенным образом, и поэтому тибетский буддизм неизбежно становился важнейшим инструментом политики.

Что касается кочевого уклада жизни, несмотря на длительную оккупацию, до распада Маньчжурской династии в 1911 году плотность населения в Северной и Южной Монголии была крайне мала, так что реальное влияние Маньчжурской империи именно на традиционно кочевой уклад жизни и монгольскую культуру в целом крайне трудно определить. Влияние маньчжуров на монгольское население было главным образом финансово-политическим, с увеличением налогообложения пастухов и торговцев, но монголы были по большей части неграмотными, и в связи с этим их культура оставалась нетронутой маньчжурской и другими иностранными культурами.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что тибетский Буддизм сыграл важную роль в сохранении жителями Внутренней Монголии своей национальной идентичности, при этом не нанося ущерба традиционному кочевому скотоводству.

Роман Ордосын Аянги «Монастырь целителей» («*Манба дацан*») - отражает значимость тибетского буддизма в жизни южных кочевников конца XIX века и красочно повествует о быте простых людей Внутренней Монголии во времена правления маньчжурской династии Цин. Будучи объемным, композиционно сложным произведением с множеством сюжетных линий и героев, роман отражает мировоззрение и ценности монгольского народа того времени.

Автор романа Ордосын Аянга является одним из наиболее известных прозаиков Внутренней Монголии конца XX – начала XXI вв. Он родился в 1947 году в небольшой деревне аймака Их Зуу (нынешний Ордос) в семье обычного скотовода. В 1986 он окончил кафедру переводоведения в училище монгольского языка и письменности Автономного округа Внутренняя Монголия. Всю свою жизнь автор принимает активное участие в политической и культурной жизни как своего аймака, так и всего

автономного округа: после окончания училища он работал на местном радио, занимал должность главного редактора в газете «Ордос», так же работал секретарем в окружном комитете КПК. Помимо этого, творчество и писательская деятельность всегда играли важную роль в его жизни. Аянга был почетным членом и главой следующих литературных организаций: «*Бух орны уран зохиол урлагчидын холбоо*» «Общекраевой Союз писателей», «*Дундад улсын утга зохиол урлагчидын холбоо*» «Всекитайский Союз писателей», «*Дундад улсын зохиолчдын хороон*» «Комитет писателей Китая», «*Цөөн тоот үндэстний зохиолчдын нийгэмлэг*» «Объединение писателей нацменьшинств», «*Дундад улсын монгол уран зохиолын нийгэмлэг*» Объединение писателей нацменьшинств Китая.

Самыми выдающимися произведениями автора считаются романы «*Хар шарын ертөнц*» - «Мир чёрного и жёлтого», «*Жаргал ба түний авга*» - «Жаргал и его дядя».

Во всем его творчестве прослеживается приверженность идее единства монгольских народов, искренняя любовь и уважение к национальным традициям. Будучи родом из семьи обычных скотоводов, автор не понаслышке знаком со всеми тяготами жизни простых кочевников, Это помогает ему с неподдельной искренностью рассказывать о том, что тревожит и радует монгольский народ.

Несмотря на то, что многие писатели посвятили свои произведения буддизму в Монголии и, в частности, институту ламаизма, многих их них критикуют за некую предвзятость и недостоверность повествования, которая чаще всего связана с политическими предпочтениями.⁵² Что касается автора Ордосын Аянга, критики как Внутренней Монголии, так и Республики Монголия отмечают то, насколько точно и крайне подробно в своем произведении «Монастырь целителей» («Манба дацан») автор описывает реалии жизни в буддийском монастыре, ничего не приукрашивая и не очерняя.

⁵² Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013.

Дацан - термин, используемый для обозначения буддийских университетских монастырей в тибетской традиции Гелукпа, расположенных на территории Монголии, Тибета и Сибири. Манба (*также Мамба, Оточ Манла*)- буквально «Гуру-целитель», «Наставник-лекарь». *Манба-дацан* – Дацан целителей - буддийский монастырь, в котором учатся и живут ламы-врачеватели.

Роман довольно большой по объему – 190 страниц, романное время - небольшой промежуток в два-три месяца, и в тексте не присутствует никаких точных датировок. Автор не скупится на яркие описания чувств, эмоций людей, размышлений и переживаний своих героев.

В произведении находят свое отражение как элементы тибетского буддизма, так и традиционного мировоззрения, присущие кочевническому менталитету, а также описание быта скотоводов, проживающих в местности вокруг монастыря.

Как отмечает американский монголовед Саймон Викхэм-Смит в своей диссертационной работе: «Любое изучение кочевых народов должно начинаться с земли, по которой они перемещаются и от которой зависят».⁵³ В связи с этим стоит отметить роль окружающей среды и природы в структуре повествования: роман состоит из семи глав, каждая из которых делится на несколько параграфов, и каждый параграф начинается с описания природы. Роман начинается следующим образом:

*«Одоогоос нэг зуун хорин жилийн өмнөх аянга нижигнэн, азарган бороо цутгасан нэгэн шөнө...»*⁵⁴ «Сто двадцать лет назад, одной ночью, когда сверкала молния и шел проливной дождь...».

Роль окружающей природы в повествовании сложно переоценить. Постепенно природа не просто дополняет общую картину, а становится непосредственным участником всего происходящего. Дождь, молнии и гром, солнце, цвет неба, ароматы вокруг – все эти элементы, характерные для

⁵³ Wickham-Smith, Simon. Interrelationship of Humans and the Mongol Landscape in G. Mend-Ooyo's altan Ovoo: A Study of the Nomadic Culture of Mongolia. – New York: Edwin Mellen Press, 2013.

⁵⁴ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. X. 7.

литературы монголоязычных народов, присутствуют в данном произведении. Несколько примеров из текста:

*«Нарт ертөнцийн явдал өөрийн жамаараа орчин улирч байдаг.»*⁵⁵ - Времена года на нашей планете сменяют друг друга по заведенному порядку.

*«Энэ өглөө бол иймэрхүү тайван налгар сайхан өглөө байлаа.»*⁵⁶ «Это утро было по-настоящему славным, приятным утром».

*«Хүмүүс хоорондоо сайхан бороо орлоо.»*⁵⁷ «Между людьми пролился славный дождь».

Стоит отметить, что горы в традиционной культуре монголов часто рассматриваются как физические воплощения божеств. Им поклоняются, несколько раз в год совершают обряды жертвоприношения. Например, название горы Богд Уул которая находится недалеко от Улан-Батора, означает «Святая гора». Как правило, у каждой горы в Монголии есть свое имя и связанная с ним история или легенда. В первой главе, когда один из героев – Далантай, спрашивает у молодого ламы Гампила, какие странные вещи происходили в дацане в последнее время, тот рассказывает ему историю о том, почему гора, на которой располагается дацан, называется «*Туухайн уул*» - «Гора-гиря». Гампил говорит, что раньше их хошун был одним из самых богатых и процветающих в Ордосе, однако в последние годы из-за сурового дзуда⁵⁸ зимой и засушливого лета скот начал падать, а люди беднеть. Тогда глава хошуна, мудрый ноён⁵⁹ Донровсаран, заподозрив неладное, пригласил так называемого «*шинлэгч*» - «знающего, ученого человека» разобраться, что же происходит и как это можно исправить. После тщательного осмотра всей территории, тот ученый сказал:

«Танай хошуунд нэг жигнүүр оришж байна. Хошуу яаман бол жигнүүрийн таваг, Дөрвөн өндрийн шил бол жигнүүрийн нуруу, Ирвэс уулын

⁵⁵ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. Х. 10.

⁵⁶ Там же. Х. 13

⁵⁷ Там же. Х. 13

⁵⁸ дзуд - стихийное бедствие в скотоводческих регионах, при котором домашний скот не способен найти корм под снежным покровом, и большое количество животных погибает от голода и холода

⁵⁹ ноён - светский правитель в Монголии в период начиная со средних веков и заканчивая первой третью XX в.

өмнө захын нэг уул бол жигнүүрийн туухай нь юм шүү».⁶⁰ «На территории вашего хошуна находятся весы. Администрация хошуна – это чаша весов, четыре высоких склона – опора тех весов, а гора, что лежит за горой Ирбис – это гири для весов».

Обилие подобного рода описаний состояния природы является отличительной чертой экологического сознания кочевников: монголы и по сей день считают, что местность, на которой они проживают, не просто принадлежит им, но и они сами, в какой-то степени, являются частью этой местности. Такое микро- и макрокосмическое восприятие окружающей среды и природного мира, взаимодействие и непосредственная зависимость от них наполняет существование людей формой и особым смыслом. Так, окружающая среда является одним из главных персонажей романного повествования.

Через весь роман «Монастырь целителей» проходит идея о сохранении монгольской идентичности и независимости, и для этого автор прибегает к яркой метафоричности. Главным элементом в сюжете «Монастыря целителей» является «сутра»⁶¹ с секретным рецептом – «*нууц жорын судар*». Считается, что лекарство, приготовленное по рецепту из этой сутры, может вылечить любой недуг, вплоть до сращения открытого перелома. Вот как описывается лечебное действие лекарства, приготовленного по рецепту из той сутры:

*«Бутарсан яснууд угийн байр байрандаа орж байгаа шиг л санагдаж байна гэж эгч маань хэллээ»*⁶² - «Моя сестра сказала, что ей казалось, будто сломанные кости вставляли на свои первоначальные места».

Сам рецепт попал в дацан после того, как Тогон-Тумур (1320 — 1370гг) последний правитель монгольской династии Юань в Китае (1271 — 1368), отступал на север. Секрет нахождения рецепта является главной тайной в

⁶⁰ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. Х.24.

⁶¹ сутра - лаконичное высказывание, афоризм, а также свод таких высказываний, язык которых отличается образностью и афористичностью. В форме сутр описывались различные области знания почти во всех религиозно-философских учениях Древней Индии.

⁶² там же. стр.51

монастыре и самой важной задачей для всех врачей, живущих там, является сохранение этой тайны любой ценой. Главными антагонистами в произведении являются манчжурские завоеватели, всеми силами пытающиеся выведать информацию о местонахождении этой сутры, чтобы завладеть секретами монгольских врачей и наконец «приручить» монголов. Вот как описывает это противостояние бывший хамбо – настоятель дацана:

*«Манжийнхан, эхэндээ их сайхан инээж ирээд тэр судрыг сурагладаг байлаа. Би өөдөөс нь бас сайхан инээгээд өгдөггүй байлаа. Гэвч хүний юманд шунасан хүн эхлээд сайхан инээвч төдөлгүй уурладаг.»*⁶³ - «Манчжуры, первое время широко улыбаясь, очень интересовались той самой сутрой. Я, в свою очередь тоже широко улыбаясь, не отдавал ее. Однако, как бы широко человек ни улыбался, страстно желая получить чью-то вещь, он начинает безмерно злиться.»

Для того, чтобы обезопасить сутру, веками находившуюся в дацане, существовал особый порядок. О ее местонахождении знал только один человек во всем монастыре – его глава, хамбо-лама. Во время передачи полномочий приемнику хамба говорил ему и о том, где она находится:

*«Нэг үеийн дацан хамба насны эсэц болоход үедээ, тэр судар хана байгааг залгамчлагчдаа тодорхой хэлдэг учиртай юм»*⁶⁴ - «Когда наступает время действующего хамбы покинуть этот мир, он должен ясно объяснить своему преемнику, где находится та сутра».

Однако, последний хамбо-лама умер внезапно и не успел рассказать следующему, где же находится священная сутра. В связи с этим, очень многие люди пытаются завладеть секретным рецептом, чтобы получить желаемое.

Судьба каждого героя в романе, его мотивации к действию и львиная доля размышлений – все это так или иначе становится связанным именно с

⁶³ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. Х. 39.

⁶⁴ там же. Х. 40.

этим рецептом. Ради того, чтобы завладеть или обезопасить сутру, герои идут на шантаж, измены, убийства и даже суицид. По мере развития сюжета, очень многие люди страдают, умирают из-за этой сутры, и в конце концов дело разрешается следующим образом: хамбо-лама дацана приглашает к себе маньчжурских посланников и говорит следующее:

*«Нууц байсан юмыг ил болгож, нэг хүний гарт байсан зүйлийг олон хүнд түгээн эзэмшүүлэх л хэрэгтэй. Тэгсэн цагт манай жорын судар дахиад даяар монголын өв болж уламжлагдан, манжийн хаан тэр судрыг авлаа ч тэр өрийн зорилгодоо хүрч чадахгүй болно.»*⁶⁵ - «Нужно сделать тайное открытым для всех, и то, что было в руках одного человека, раздать многим людям. Когда наш рецепт снова станет достоянием всех монголов, даже если он попадет в руки маньчжурским правителям, они не смогут использовать его по своей воле.»

Далее настоятель монастыря рассказывает о том, что все ламы в дацане переписали сутру с рецептом много раз и она больше не является чем-то тайным. Таким образом, автор говорит, что отнять у монголов их дух, идентичность и подчинить своей воле невозможно, ведь все вместе они непобедимы.

Помимо сутры с рецептом, главная интрига романного сюжета также выстраивается на вопросе распределения власти во времена правления маньчжурской династии во Внутренней Монголии. Аянга проявляет себя как компетентный историк, наполняя повествование подробностями о преемственности власти в то время. По сюжету, в момент развития событий романа проходит довольно напряженная борьба за власть между действующим главой хошуна и его братом, который имел титул «*туслагч*» - «командующий», титул более низкого ранга, чем ноён.⁶⁶ Исходя из того, что командующий хошуна был старше, чем глава, можно сделать вывод, что их отец лично принимал решение о том, кому перейдет власть, независимо от

⁶⁵ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. Х. 189.

⁶⁶ Монгол хэлний их тайлбар толь [Электронный ресурс]. – URL: <https://mongoltoli.mn/>

старшинства. Автор очень подробно повествует о том, на что готовы были пойти люди для получения заветной *жинс* - особой заклепки на шапке, которая выполнялась из лазури, коралла, золота, серебра, порой стекла и камня.⁶⁷ *Жинс* являлась символом политической и административной власти и, на наш взгляд, по мере развития сюжета эта художественная деталь превращается в метафорический образ.

Жена действующего ноёна и жена помощника уже много лет не могут забеременеть, поэтому долгое время они живут в специальных шатрах возле дацана и проходят особое лечение. Несмотря на все старания врачей ни одной из них не удастся побороть этот странный недуг. Невозможность родить наследника и, как следствие, перспектива остаться без влияния на территории хошуна, для обеих семей является настоящей катастрофой. Обе жены – Сувддари и Урантогос - готовы пойти на обман, кражу, измену и подлог, чтобы забеременеть. Порой их мужья тоже, кажется, могут отдать своих жён в руки другим мужчинам, чтобы наконец получить желаемое.

Жена ноёна Урантогос, чтобы получить сутру с секретным рецептом, заводит дружбу, а затем вступает в близкие отношения с учеником одного из самых умных и уважаемых лам в дацане – Цултэма. Сувддари, жена помощника, однажды утром видит их вместе, и, испугавшись, что Урантогос забеременеет раньше нее, рассказывает все своему мужу. Они понимают, что если они расскажут правду, то им никто не поверит, поэтому они придумывают другое. Лама Цайвар Гэндэн, будучи очень одаренным и смышленным монахом, имеет очень скверный характер и плохую репутацию: он жаден до чужого добра и всегда притесняет слабых. Однако известно, что он равнодушен к жене помощника. Это может сыграть им на руку:

«Энэ чинь ядах юмгүй. Тэр тахир чинь, чамайг харахараа нэрээ мартдаг юм биш үү. Чи хүрч очоод түүнтэй нэг унтчихдаг юм. Би очоод бариад авчихдаг юм. Тэгсэн цант нөгөө муу тахир чинь, миний төлөө ижил

⁶⁷ Монгол хэлний их тайлбар толь [Электронный ресурс]. – URL: <https://mongoltoli.mn/>

*шиг жороолно гэсэн үг.»*⁶⁸ «В это нет ничего сложного. Этот подлец, завидев тебя, собственное имя забывает. Ты пойдешь и проведешь с ним ночь. Затем приду я застану вас. Таким образом, этот подлец станет для меня словно осел на привязи.»

Этот эпизод очень четко дает нам понять, насколько важно было для людей в то время сохранить своё влияние во что бы то ни стало. После того, как Сувддари сначала отказывается пойти на измену, ее муж говорит:

*«Чи нэг хүү төрүүлчихгүй юм бол би амьдраад юу хийнэ. Одоо боомилж үхсэн ч яадаг юм»*⁶⁹. «Если ты не родишь сына, как мне дальше жить?»

В конце концов Сувддари сдается и делает все по предложенному мужем плану.

Эта история перекликается с тем, что происходило в дацане около двадцати лет назад. У главы хошуна было две жены, старшая и младшая. Автор говорит, что старшую жену глава «побаивался и недолюбливал», но младшую любил безмерно. Так как старшая жена была дочерью главы управления, мужу приходилось терпеть ее вздорность и злобный характер. Старшая жена постоянно притесняла младшую и всячески пыталась ее выжить. Отношения были крайне напряженными, и все стало еще хуже с рождением у младшей жены сына:

*«Ошөө хорсол, атаа жөтөө, ов мэх их хурдан өсөж байв»*⁷⁰ - «Ненависть, зависть и козни становились все сильнее».

Хотя от старшей жены у ноёна также было два сына, вопрос о том, кому передать власть, глава должен был решить лично. Так как было очевидно, что младшего сына, которого называли Чандмань, ноён любил намного больше и крепче, старшая жена начала предпринимать попытки физической расправы над младшим отпрыском: несколько раз еда жены Чимидсаран и ее сына оказывалась отравлена, и все прекрасно понимали, что

⁶⁸ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. X. 52

⁶⁹ там же. X 53.

⁷⁰ там же. X. 29,

происходит. Поэтому, с тяжелым сердцем ноён и его жена решают участь своего сына и просят своего верного прислужника Далантай увезти сына в другую местность и отдать в первую попавшуюся на пути юрту:

*«Чи энэ хүүг хүн мэдэхгүй нэг газар аваачиж, танихгүй хүнд үрчлүүлээд өгчих.»*⁷¹ «Увези мальчика в незнакомую местность и отдай незнакомому человеку».

Родители оказываются правы и Далантай действительно отдает их сына обычному скотоводу в местности Алшаа. Он притворился, что ребенок – это его собственный сын, а его самого должны отправить в тюрьму.

*«Хувь ерөөлтэйдээ, ийм харанхуй шөнө тантай таарч байгаа хэрэг биз. Хүүгий минь та авч хүн болгоорой!»*⁷² «Должна быть причина, по которой такой темной ночью судьба свела меня с вами. Ставьте приемным отцом моему сыну!»

Ошарашенный подобной просьбой скотовод отвечает ему:

*«Би нэг насаараа мал дагасан хүн. Гэвч би чам шиг ийм малтай анх удаа таарч байна. Гэхдээ чи бас малд хүрэхгүй. Мал бол үр төлөө хайрлахыг мэддэг юм.»*⁷³ «Я всю свою жизнь имел дело со скотом. Однако, с таким животным как ты сталкиваюсь в первый раз. Хотя ты и животному не ровня. Скотина ради своих детей учится любви».

Однако, несмотря на такой жесткий ответ, человек соглашается забрать ребенка. Далантай после возвращения в хошун узнает, что Чимидсаран скоропостижно скончалась от внезапно обострившейся болезни. Истинная причина ее смерти является очевидной как для него, так и для остальных жителей.

Этот эпизод можно рассматривать с нескольких сторон. Во-первых, автор здесь подчёркивает важность вопроса наследования власти. Во-вторых, здесь очень ярко отражены особенности кочевого менталитета монголов. На первый взгляд, решение отдать ребенка на произвол судьбы может

⁷¹ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. Х.30

⁷² Там же. Х. 31.

⁷³ Там же. Х. 31.

показаться совершенно неприемлемым, ведь кто знает, что с ним случится в другом краю с незнакомыми людьми. Однако, для родителей самым главным было сохранить жизнь своему сыну, и они прекрасно знали, что в степи от чужого ребенка никто и никогда не откажется. Суровые условия жизни в степи сделали кочевников отзывчивыми и гостеприимными. Даже злейший враг не может отказать тебе, если тебе нужен ночлег, еда и питьё.

Важность гостеприимства также можно увидеть в следующем эпизоде: во второй главе романа лама Цайвар Гэндэн, известный своим скверным характером и притеснениями других лам в дацане, поздней ночью возвращается домой. По пути ему встречается юрта женщины Норжмы и он решает переночевать там. Несмотря на то, что Норжмаа называет Гэндэна «*олиггуй амьтан*» - «подлое животное», она не выставляет его на улицу и предоставляет путнику ночлег.

В той же главе есть еще один эпизод, повествующий о гостеприимстве монголов: когда двое врачей, один лама из монастыря, а другой странствующий врач, смогли вылечить казалось бы безнадежно больного богатого старика, тот в благодарность накрыл для них большой стол. Однако им пришло письмо с просьбой срочно приехать и помочь в борьбе со странной эпидемией. Старик при этом говорит:

*«Амийг минь аварсан ачит хүмүүс минь, яалаа гэж халуун цай хоол зоглохгүй, хонуут найрлаж наргихгүй явах болов? Өвгөн би унтаж хэвтэж чадахгүй болно»*⁷⁴. – «Дорогие друзья, спасшие мне жизнь, как же так вы не испробуете ни горячего чая, ни приготовленных яств, не отпразднуете со мной? Я, бедный старик, не смогу ведь спокойно спать».

Отказать разделить еду с уважаемым человеком – все равно, что его оскорбить. Однако, дело, по которому врачам пришлось уехать, было по-настоящему срочным. Вот, что было в письме:

⁷⁴ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. Х. 61.

*«... Шаньси мужийн газар хижиг өвчин дэлгэрч манай манба дацангаас тусламж гуйсны учир, чи тэндээсээ түргэн очтугай!..»*⁷⁵ «В провинции Шаньси эпидемия инфекции, у нашего дацана попросили помощь, отправляйся туда как можно скорее».

Целители из Ордоса, в отличие от китайских, быстро смогли справиться с недугом, что свидетельствует об очередной особенности романа. Через весь сюжет проходит идея превосходства монголов над захватившими власть маньчжурами. Это видно по эпизоду со странной болезнью, подобные мысли также вложены в уста героев. Помимо этого, свое отражение находит идея о том, что религия была навязана монгольскому народу, чтобы им было легче управлять. Такую мысль автор вкладывает в уста «явуул эмч» - врача-путешественника, по имени Цолмон, который не является целителем из дацана. Он говорит следующее:

*«Манж нар монголыг номхруулах гэж шашин дэлгэрүүлсэн гэдэг юм. Гэвч монголчууд их ухаантай улс болохоор тэр олон хийдгийг нь эрдэм номын газар болгож чадсан л байгаа юм даа.»*⁷⁶ «Манчжуры, чтобы приручить монголов, стали распространять религию. Однако монголы, будучи очень умным народом, смогли превратить все эти многочисленные храмы в места, хранящие и распространяющие знания».

Цолмон вступает в дружеское соперничество с одним ламой из дацана по имени Жамба и они на спор лечат больного богатого старика. В конце концов им удалось поднять на ноги больного человека, однако выяснить, кто же из них выиграл, они так и не смогли. Тогда они решают отпустить поставленных на кон лошадей и признать, что с работой они справились вместе. Впоследствии Цолмон играет очень важную роль в защите тайны дацана целителей, несмотря на свои взгляды относительно буддизма. Мы считаем, что таким образом автор выражает свою идею о единстве

⁷⁵ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. Х. 61.

⁷⁶ Там же. Х. 65.

монгольского народа и необходимости справляться с внешними врагами сообща.

Отдельное внимание в произведении уделяется не только взаимоотношениям лам между собой, но и отношениям их с учениками. Для ламы ученик становится очень близким человеком, которого он любит почти как родного сына. Это легко проследить на примере отношений уже упомянутых выше Цултэма и Яйчила.

По сюжету, Цайвар Гэндэн, шантажируемый помощником, отчаянно пытается найти сутру с секретным рецептом. Тогда он сам начинает угрожать Яйчилу, что если тот не выкрадет рецепт у своего учителя, то они расскажут о его связи с женой ноёна. Яйчил решает сразу рассказать всю правду Цултэму. Чтобы обезопасить своего ученика от роковой связи с замужней женщиной, он решает дать ей то, чего она так хотела, а именно – лекарство от бесплодия. Помочь в этом могла только секретная сутра, и, несмотря на опасность быть обнаруженным, Цултэм ради своего ученика идет на риск, но требует, чтобы он в тот же момент прекратил все свои отношения с Урантогос.

Что касается угроз Гэндэна, Цултэм решил пойти на крайние меры. Он под предлогом отдать заветный рецепт заманивает его на гору. Затем он говорит следующее:

*«Чи амьд байсан цагт шавь минь амьдрахгүй. Манба дацангийн судар ч тайван байж чадахгүй. Иймээс чи амьд явах хэрэггүй!»*⁷⁷ «Пока ты жив, мой ученик не может спокойно жить. Сутра дацана целителей не может спокойно храниться. Поэтому, ты не должен жить!»

Для буддийского монаха-врачевателя решение собственными руками лишить кого-то жизни является чем-то противоестественным. Однако, любовь к своему ученику и забота о сохранении тайны дацана для Цултэма превыше всего. Если говорить об образах монастырских лам в целом, то здесь автор не пытается объективизировать всех и создать образ сугубо

⁷⁷ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. Улаанбаатар, 2013. Х. 175.

«плохих» или «хороших» лам. Все врачеватели имеют разный характер: кто-то жаден, скуп и жесток, кто-то спокоен, отзывчив и щедр. На наш взгляд, это является одной из отличительных черт данного романа.

Итак, на примере романа «Монастырь целителей» можно представить, как буддизм во время маньчжурского правления повлиял на духовные ценности кочевников Внутренней Монголии: идентичность монголов и страх попасть под внешнее влияние имеют первостепенное значение для людей того времени. Традиции, обычаи, экологическое сознание монголов остаются неизменными, несмотря на длительное влияние маньчжуров. Автор романа «Монастырь целителей» неоднократно подчёркивает стремление к личной и политической свободе своих героев. И эта свобода может быть обретена лишь путём сплочения всех национальных сил в борьбе против чужеземцев. Ордосын Аянга создаёт эффект личного присутствия читателя при разворачивании тех или иных эпизодов романного сюжета. Представляется, что автору романа «Монастырь целителей» удалось отразить не только историческую и политическую ситуацию в Цинской Монголии, но и духовную культуру монгольской нации того времени.

Заключение

Китайская Народная Республика является одним из самых больших государств на планете и ее население одно из самых многочисленных. Вследствие различных исторических процессов поддержание стабильной внутривнутриполитической ситуации на территории страны превратилось в сложную и противоречивую задачу. С одной стороны, Конституция КНР подтверждает права всех проживающих на ее территории народов на сохранение своей культуры и самобытности. В то же время политика правительства направлена на гомогенизацию населения, ассимиляцию нацменьшинств с ханьцами – этническими китайцами. Помимо этого, в современной ситуации всеобщей глобализации проблема сохранения культурного многообразия актуальна как никогда ранее.

Уровни развития национальных меньшинств сильно различаются, и они гетерогенны как в культурном, так и в физическом плане. Некоторые из них высоко урбанизированы, в то время как некоторые другие практикуют сельское хозяйство. Тем не менее, ханьцы, будучи самым многочисленным народом в Китае, на протяжении всей своей многотысячелетней истории считали себя «выше» и возлагали на себя «миссию» нести блага цивилизации проживающим на их территории «варварам». Особенно ярко подобные тенденции прослеживаются в отношении этнических монголов-кочевников, проживающих во Внутренней Монголии.

Кочевое скотоводство, являясь основным способом хозяйственной деятельности для монголов, в последние годы подвергается серьезным трансформациям в связи с политикой Пекина. Будучи не просто способом хозяйствования, а сложной мировоззренческой, философской системой, кочевничество всегда было основой жизнедеятельности монголоязычных народов.

Культурное наследие монгольских народов Внутренней Монголии является очень хрупким на сегодняшний день. Бурное экономическое развитие, загрязнение окружающей среды и мощное давление на скотоводов в последние годы вызвали спорадические волнения среди этнических монголов, проживающих на территории региона.

В современных условиях повышения практической значимости художественной культуры в становлении общества и в процессе формирования личности человека, возникает необходимость теоретического обоснования воздействия художественной культуры на жизнь социума.

В данной работе предпринята попытка осуществить анализ элементов традиционной кочевой культуры, использованных в произведениях писателей Внутренней Монголии КНР и раскрыть художественные особенности литературы середины XX - начала XXI вв.

Целью настоящего исследования было проведение анализа и систематизация элементов традиционной кочевой культуры, использованных в произведениях этих писателей. Для достижения данной цели нами решались следующие задачи:

- определить состав понятия духовной культуры, выявить ее основные элементы;
- определить характерные черты духовной культуры кочевников, ее фундаментальные отличия от культуры оседлых народов;
- раскрыть художественные особенности современной литературы рассматриваемого региона;

Практическую базу составили рассказы из сборника «Родниковые высоты» (*«Цээлийн өндөр»*)⁷⁸, вышедшего в Улан-Баторе В 1988 году –

⁷⁸ Шүгэр Ц. Амар Г. Цээлийн өндөр: Өвөр Монголын зохиолчдын өгүүллэгийн түүвэр. - Улаанбаатар, 1988

«Золотое кольцо» («*Алтан бөгж*») Бадавы ⁷⁹ и «Песнь Хухо» («*Хөхөөгийн дуу*») Ч.Отгончимэга ⁸⁰, а также роман «Монастырь целителей» («*Манба дацан*») известного прозаика из Внутренней Монголии Ордосын Аянга ⁸¹.

Теоретическую основу работы составляют исследования, касающиеся общей культурологии, вопросов духовной культуры, а также работы, посвященные непосредственно кочевой культуре, литературе и истории Монголии и Китая. Это труды П.Е. Бухаркина, Т.В. Ивановой, О.Д. Барлуковой, Л.К. Герасимович, М.П. Петровой и др.

Для проведения исследования были использованы исторический и сравнительный методы, метод обобщения, идейно-художественного анализа, прием художественного перевода и комплексное изучение биографического материала.

Из анализа сборника рассказов «*Цээлийн өндөр*» («Родниковые высоты») можно сделать следующие выводы: отличительной чертой произведений 60-х - 70-х годов XX в. является подавленное настроение, обусловленное тяжелой политической и экономической ситуацией в регионе в то время. Несбывшиеся надежды об обретении независимости, японская интервенция и Культурная революция оставили свой след в литературном творчестве того времени. Тем не менее, авторы придерживаются идей сохранения национальной культуры, изучения истории своего народа, призывают людей продолжать бороться за свои права. Герои рассказов сборника остаются верными своим взглядам и, несмотря на все репрессии и испытания, продолжают трудиться на благо монгольского народа.

Помимо этого, из анализа романа Ордосын Аянги «*Манба дацан*» («Монастырь целителей») можно сделать вывод о том, что тибетский Буддизм сыграл важную роль в сохранении жителями Внутренней Монголии

⁷⁹ Шүгэр Ц. Амар Г. Цээлийн өндөр: Өвөр Монголын зохиолчдын өгүүллэгийн түүвэр. - Улаанбаатар, 1988, х.15

⁸⁰ Там же. х.176

⁸¹ Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. - Улаанбаатар, 2013

своей национальной идентичности, при этом не нанося ущерба традиционному кочевому скотоводству.

Воспевание традиционной монгольской культуры становится неотъемлемой частью литературного творчества прозаиков Внутренней Монголии. Несмотря на социокультурное влияние как северного соседа - Советского Союза, так и КНР, в произведениях внутрнемонгольских авторов наблюдается наличие традиционных элементов: монгольских песен, стихов, пословиц и поговорок, что отражает приверженность и искренняя любовь жителей Внутренней Монголии к собственной национальной культуре. Во всех произведениях прослеживается противопоставление родного, естественного – чужому, внешнему.

В произведениях современных авторов из Автономного района Внутренняя Монголия элементы духовной культуры кочевников гармонично вписываются в систему повествования. Такие константы как экологическое сознание, идеи единства человека и окружающей среды, стремление к независимости находят свое отражение в словах и действиях всех персонажей.

Идентичность монголов и страх попасть под внешнее влияние имеют первостепенное значение для современного монголоязычного социума. Несмотря на длительное внешнее влияние, население крайне критично относится к идеям ассимиляции и четко проводит черту между монголами и ханьцами. Авторы неоднократно подчёркивают стремление к личной и политической свободе своих героев.

Список использованных источников и литературы

Литература на русском языке:

1. Аванесова Г. А. Культура как самоорганизующаяся система / Синергетика, философия, культура. – М., 2001. – 96 с.
2. Автокоммуникация: “Я” и “Другой” как адресаты (О двух моделях коммуникации в системе культуры) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.nir.ru/socio/articles/lotman.doc>, свободный. Проверено 21.05.2018.
3. Бадмаев В. Н. Культура кочевых народов: к методологии вопроса // Вестник Калмыцкого университета. – 2016. – №1. – С. 80-87.
4. Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах / Отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. — М: Институт языкознания РАН, Academia, 2001. — 2005 с.
5. Бухаркин П. Е. Место литературной культуры XVIII века в истории русской литературы. Возможности макроисторической периодизации литературы XVIII века // [Электронный ресурс]. – URL: <http://18vek.spb.ru/>
6. Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Путь: международный философский журнал. – 1992. - №1. – С. 9-61
7. Герасимович Л.К. Литература Монгольской Народной республики (1965-1985). – Л., 1991 – 210 с.
8. Дашибалова Д. В. Монгольская литература 1990-х – начала 2000-х гг.: поиск новых идей, форм, образов.// Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Востоковедение – 2014. - №8 - с. 47-51.
9. Иванова Т. И. Специфика и характерные черты кочевого менталитета: культурологический анализ [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/spetsifika-i-harakternye-cherty-kochevogo-mentaliteta-kulturologicheskiy-analiz>, свободный. Проверено 21.05.2018

10. Кручкин Ю.Н. Большой русско-монгольский – монгольско-русский словарь.- М.: Восток-запад, 2006. – 925 с.
11. Медведев А. П. К исторической оценке скотоводческих обществ на Юге Восточной Европы II– I тыс. до н.э. // Вестник Воронежского ун-та. Сер. Гуманитарные науки. – 2001. – №2. – С.112.
12. Осорова Т. И. Центральноазиатский культурный синкретизм и буддийская традиция во Внутренней Монголии КНР: автореф. дис. ... кан. философ. наук / Читинский гос. ун-т. – Чита, 2007. – 36 с.
13. Петрова М.П. *Нүүдэлчдийн уран зохиол шинжлэхүй*. (Изучение литературы кочевников) – Улан-Батор, 2011. – 198 с.
14. Россия – Монголия: культурная идентичность и межкультурное взаимодействие. Коллективная монография / Отв. ред. В. М. Дианова. Изд. 2-е., исправл. - СПб.: Изд-во ВВМ, 2013. – 471 с.
15. Сыма Цянь. Исторические записки. — М.: «Восточная литература», 1972. – 535 с.
16. Сыргакбаева А. С. Соотношение традиционного и урбанистического модусов бытия в современном казахстанском обществе [Электронный ресурс]. – URL: <http://ipur.tsu.ru/Seminar/a0102/050.htm>, свободный. Проверено 21.05.2018.
17. Тишкин А. А., Дашковский П. К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та. – 2003. – 430 с.
18. Шархуу А. Развитие современной монгольской прозы и проблемы литературных связей. – Улан-Батор, 1990.- 233 с.
19. Эренграсс, Б. А. Культурология: учебник для вузов / Б. А. Эренграсс, Р. Г. Апресян, Е. А. Ботвинник. – М.: Оникс, 2007. – 480 с.

Литература на монгольском языке:

20. Аянга О. Манба дацан: адал явдалт роман. - Улаанбаатар, 2013 - 191с.
21. Байгалсайхан С. XX зуун тууж судлал. – Улаанбаатар, 2014 – 280 с.
22. Монгол хэлний их тайлбар толь [Электронный ресурс]. – URL: <https://mongoltoli.mn/>. Проверено 21.05.2018
23. Шүгэр Ц. Амар Г. Цээлийн өндөр: Өвөр Монголын зохиолчдын өгүүллэгийн түүвэр. - Улаанбаатар, 1988. – 237 с.

Литература на английском языке:

24. Herskovits, M. Cultural Anthropology . – New York : Knopf, 1955. – 569 p.
25. Jonathan, Kaiman. Ethnic Music Tests Limits in China [Электронный ресурс]. // URL: <https://www.nytimes.com/2011/07/17/world/asia/17music.html>, свободный. Проверено 21.05.2018.
26. Lattimore, Owen. On the Wickedness of Being Nomads [Электронный ресурс]. – URL: http://www.chinaheritagequarterly.org/articles.php?searchterm=019_nomads.inc&issue=019, свободный. Проверено 21.05.2018.
27. Uradyn E., Bulag. Nationalism and Hybridity in Mongolia. - New York: Oxford University Press, 1998. - 302 p.
28. Weatherford, Jack. Genghis Khan and the making of the Modern World. - New York: Three Rivers Press, 2004. – 312 p.
29. Wickham-Smith, Simon. Interrelationship of Humans and the Mongol Landscape in G. Mend-Ooyo's Altan Ovoo: A Study of the Nomadic Culture of Mongolia. – New York: Edwin Mellen Press, 2013. – 469 p.

